

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من برکات شیخنا مفتی محمود حسن الکنکوہی رحمۃ اللہ علیہ

عُقُودُ الْجَوَاهِر

شرح

الأشباه والنظائر لابن نجيم رحمۃ اللہ علیہ

جلد ثانی

شارح

مولانا مفتی محمد طاہر صاحب زید مجاہد
مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور (یوپی)

ترتیب و تحقیق

مفتی بشیر احمد سہارنپوری
معین مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور (یوپی)

ناشر

مکتبہ سعیدیہ، دارالعلوم غازی آباد، سکر وڈہ، رسول پور، (غازی آباد)

حقوق محفوظ ہیں

- نام کتاب: عقود الجواهر شرح الأشباه والنظائر (جلد ثانی)
 مؤلف: مفتی محمد طاہر صاحب زید مجدہم، مفتی مدرسہ مظاہر علوم، سہارنپور
 ترتیب و تحقیق: مفتی بشیر احمد سہارنپوری، معین مفتی مدرسہ مظاہر علوم، سہارنپور
 اشاعت: جمادی الاولیٰ ۱۴۴۱ھ مطابق جنوری ۲۰۲۰ء
 تعداد: گیارہ سو۔

ملنے کے پتے

- {۱} کتب خانہ نعیمیہ، جامع مسجد دیوبند، سہارنپور (یوپی) انڈیا۔
 فون 01336- 223294 : موبائل 9756202118
 {۲} مکتبہ حکیم الامت، محلہ چوب فروشان، نزد مدرسہ مظاہر علوم (وقف)، سہارنپور (یوپی)۔
 رابطہ نمبر : 9759870037
 {۳} ادارہ فیض شیخ، اشرف نگر، احمد آباد، ۵۵ موبائل 09904152928

عقود الجواهر شرح الاشباه والنظائر
(جلد دوم)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست

عقود الجواہر شرح الاشباہ والنظائر (جلد دوم)

- تیسرا قاعدہ: ”الیقین لایزول بالشک“..... ۲۰
- قاعدہ کا ماخذ اور دلیل..... ۲۰
- قاعدہ کی اہمیت اور وسعت..... ۲۱
- قاعدہ: ”الیقین لایزول بالشک“ کی شرح و توضیح..... ۲۱
- قاعدہ کی شرح و تحقیق ابن ہمام کے کلام سے..... ۲۵
- ابن ہمام کے اشکال کے جوابات..... ۲۷
- قاعدہ: ”الأصل بقاء ما كان على ما كان“ کی تشریح و توضیح..... ۳۲
- ”الأصل بقاء ما كان على ما كان“ پر متفرع مسائل..... ۳۳
- طہارت کے بعد حدث اور حدث کے بعد طہارت کے شک کا حکم..... ۳۳
- اس قاعدہ سے مستثنیٰ کچھ مسائل..... ۳۴
- کوئی عضو دھونا بھول گیا، اس کا حکم..... ۳۶
- وضوء کرنے کے بعد پیشاب گاہ کے تر ہو جانے کا حکم اور اس سے حفاظت کی نبوی تدبیر..... ۳۶
- دین کی ادائیگی کے بعد اس کی بقایا داری کا دعویٰ..... ۳۷
- جس حوض سے نا سمجھ بچے پانی بھرتے ہوں، اس کا حکم..... ۳۸
- راستہ کے کچھڑ کا حکم..... ۳۸
- پیالہ جس سے گھرے سے پانی نکالتے ہیں اس میں جانور مرا ہوا ملنے کا حکم..... ۳۹

- نماز کے بعد کپڑوں پر ناپاکی نظر آنے کا حکم ۳۹
- سحری کھاتے ہوئے صبح صادق ہو جانے کے شک کا حکم ۴۲
- وقوف عرفہ میں دس ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو جانے کے شک کا حکم ۴۳
- غروب کے یقین کے بغیر افطار کر لینے کا حکم ۴۴
- بیوی مقررہ نفقہ و کسوة نہ ملنے کی مدعیہ ہو ۴۵
- زوجین میں وطی کے بارے میں اختلاف ۴۵
- زوجین میں نکاح کی اجازت کے بارے میں اختلاف ۴۵
- بائع و مشتری میں بیع کے باہمی رضامندی سے انعقاد میں اختلاف ۴۶
- بائع و مشتری میں گوشت کی حلت و حرمت میں اختلاف ۴۶
- زوجین میں تکمیل عدت میں اختلاف ۴۷
- قاعدہ: الأصل براءة الذمة کی شرح و توضیح ۴۹
- تلف شدہ شے کی قیمت میں مالک و مُتَلِف کے مابین اختلاف کا حکم ۵۰
- مقر و مقرلہ کے مابین مقربہ کی قیمت میں اختلاف کا حکم ۵۱
- اس قاعدہ سے بدعات کی تردید ۵۲
- (۱) قاعدة: من شك هل فعل شيئاً أم لا؟ شرح و توضیح ۵۵
- (۲) قاعدة: من يقن الفعل وشك في القليل والكثير حمل على القليل، مفهوم و مطلب ۵۵
- (۳) قاعدة: ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، معنی و مطلب ۵۵
- گذشتہ ادا کردہ نمازوں کے اعادہ کا حکم ۵۶
- نماز اداء کی یا نہیں؟ اس میں شک کا حکم ۵۷
- رکوع یا سجدہ کی عدم ادائیگی کا شک ۵۸
- رکعات کی تعداد میں شک کا حکم ۵۸

- ۶۰..... پہلی مرتبہ پیش آنیوالے شک کا مصداق
- ۶۱..... امام و مقتدیوں میں رکعات کی تعداد میں اختلاف کا حکم
- ۶۱..... نماز پڑھتے ہوئے فوت شدہ سجدہ یاد آجانے کا حکم
- ۶۲..... تکبیر افتتاح، حدث، نجاست اور مسح راس میں شک
- ۶۶..... ارکان حج میں شک کا حکم
- ۶۷..... فجر پڑھتے ہوئے رکعتوں کی تعداد میں شک
- ۶۹..... نماز پڑھتے ہوئے کسی رکن قولی یا رکن فعلی کے ترک ہو جانے کا شک
- ۷۰..... دن بھر کی نمازوں میں سے کسی نماز میں عدم قراءت کا شک
- ۷۱..... طلاق کی تعداد میں شک
- ۷۲..... پیشاب گاہ سے نکلنے والے مادہ کے بارے میں منی یا ندی کا شک
- ۷۳..... مباشرة فاحشه کا مفہوم
- ۷۳..... پیشاب گاہ سے نکلنے والے مادہ کا تفصیلی حکم
- ۷۶..... مصنف علام کے تخریج کردہ مسائل
- ۷۶..... دین کی مقدار میں شک
- ۷۷..... جانوروں کی زکوٰۃ کی ادائیگی کے بارے میں شک
- ۷۸..... قضا روزوں کی تعداد میں شک
- ۷۹..... شئی مندور کی تعیین میں شک
- ۷۹..... شئی مخلوف کی تعیین میں شک
- ۸۰..... قسموں کی تعداد میں شک
- ۸۳..... قاعدہ: الأصل العدم کی شرح و توضیح
- ۸۵..... زوجین میں وطی کے تحقق میں اختلاف کا حکم

- شریکین اور رب المال و مضارب کے مابین نفع ہونے نہ ہونے میں اختلاف کا حکم ۸۶..
- زوجین میں نفقہ کے بارے میں اختلاف کا حکم ۸۶.....
- شریکین میں راس المال کی مقدار کے بارے میں اختلاف کا حکم ۸۷.....
- اداء کردہ مال کی نوعیت میں اختلاف ۸۸.....
- بچہ کے منہ میں دودھ پہنچایا نہیں اس میں شک کا حکم ۹۳.....
- بائع و مشتری کے مابین قبضہ کے وقت میں اختلاف ۹۳.....
- دین کی ادائیگی میں اختلاف کا حکم ۹۴.....
- بائع و مشتری میں عیب کے بارے میں اختلاف کا حکم ۹۴.....
- خیار شرط ہونے نہ ہونے میں اختلاف کا حکم ۹۴.....
- دو شخصوں میں لئے ہوئے مال کی نوعیت میں اختلاف کا حکم ۹۵.....
- مبیع کی رویت کے بارے میں اختلاف کا حکم ۹۵.....
- قاعدہ الاصل العدم کے بارے میں ایک ضروری وضاحت ۹۶.....
- قاعدہ : الاصل اضافة الحادث إلى أقرب أوقاته کی شرح و توضیح ۱۰۱.....
- مذکورہ قاعدہ سے متعلقہ ایک دلچسپ واقعہ ۱۰۲.....
- اگر کپڑوں پر لگی ہوئی نجاست کا وقت معلوم نہ ہو ۱۰۳.....
- جبہ میں چوہا ملنے کا حکم ۱۰۳.....
- کنویں میں مرا ہوا جانور ملنے کا حکم ۱۰۴.....
- بائع و مشتری میں غلام کی آنکھ پھوٹنے کے وقت میں اختلاف ۱۰۶.....
- زوجہ اور ورثہ شوہر کے مابین وقت طلاق میں اختلاف کا حکم ۱۰۶.....
- قاعدہ سے مستثنیٰ ایک مسئلہ ۱۰۷.....
- مقرلہ اور ورثہ کے مابین اقرار کے وقت میں اختلاف کا حکم ۱۰۸.....

- زوجہ اور ورثہ شوہر کے مابین زوجہ کے دین کے بارے میں اختلاف کا حکم ۱۰۹
- قاعدہ سے مستثنیٰ کچھ مسائل ۱۱۲
- آقا و باندی میں قطعید کے وقت میں اختلاف کا حکم ۱۱۶
- اقرار کے چند مسائل اور ان میں ضمان کا حکم ۱۱۷
- مریض غلام خرید گیا جو خریدنے کے بعد مر گیا، اس میں خیار عیب کا حکم ۱۱۸
- قاعدہ سے خارج ایک مسئلہ، جو بظاہر اس کی فروعات میں شمار ہوتا ہے ۱۱۸
- قاعدہ: الاصل فی الاشیاء الاباحۃ کی شرح و توضیح ۱۲۰
- قاعدہ پر متفرع مسائل ۱۲۳
- زرافہ حلال جانور ہے ۱۲۳
- کنگارو حلال ہے (حاشیہ) ۱۲۴
- تمباکو کا حکم ۱۲۴
- حرام اجزاء کی آمیزش والی اشیاء کا حکم ۱۲۵
- قاعدہ: الاصل فی الابضاع التحریم کی شرح و توضیح ۱۲۸
- قاعدہ کی تفریعات ۱۳۰
- چند بیویوں میں ایک کو طلاق دی اور بھول گیا، اس صورت کا حکم ۱۳۰
- باندی آزاد کرنے کے بعد بھول گیا اور بلا تعین مر گیا، اس کا حکم ۱۳۲
- قاعدہ سے مستثنیٰ ایک مسئلہ: جس بچی کی مرضعہ کا علم نہ ہو اس سے نکاح کا حکم ۱۳۵
- قاعدہ کے بارے میں ایک اہم وضاحت ۱۳۶
- جس نابالغ بچے و بچی میں باہم رضاعت کا شبہ ہو، ان کے مابین نکاح کا حکم ۱۳۷
- مذکورہ قاعدہ کے بارے میں ایک اور وضاحت ۱۴۰
- مؤکل کے بیان کردہ اوصاف کی حامل باندی خریدنے کے بعد وکیل کا انتقال ہو گیا، مؤکل کے لئے اس سے وطی کا حکم ۱۴۱

- بندیوں کے بارے میں ایک احتیاطی حکم ۱۴۲
- ایک مسئلہ جو بظاہر احتیاط کے خلاف ہے ۱۴۳
- قاعدہ: الاصل فی الکلام الحقیقة کی شرح وتوضیح ۱۴۶
- قاعدہ کی تفریعات ۱۴۷
- ایک اشکال اور اس کا جواب ۱۴۹
- ان نکحتک فانک خرة او فانک طالق کا حکم ۱۴۹
- ”ولد“ کے لئے وقف یا وصیت کا حکم ۱۴۹
- اولاد بنات ”ولد“ کا مصداق ہے یا نہیں ۱۵۰
- اولاد کے لئے وقف کرنے کا حکم اور اس میں صلبی وغیر صلبی اولاد اور اولاد بنات کی شمولیت .. ۱۵۱
- کسی معاملہ کو انجام نہ دینے کی قسم کھانے کے بعد وکیل کے توسط سے اس کو انجام دینا ۱۵۲
- صلح کا مفہوم اور اس کا مختصر تعارف ۱۵۵
- صدقہ کے معنی اور اس کا مختصر تعارف ۱۵۶
- قرض کی تعریف اور اس کے چند احکام ۱۵۷
- افعال وعقود کی عدم انجام دہی کی قسم کیا فاسد افعال وعقود کو بھی شامل ہے؟ ۱۶۲
- لا یصلی الیوم ولا یتزوج الیوم کے حلف کا حکم ۱۶۳
- هذه الدار لزید کہنے کا حکم ۱۶۳
- لا یأکل من هذه الشاة کے حلف کا حکم ۱۶۵
- لا یأکل من هذه الحنطة کے حلف کا حکم ۱۶۶
- لا یسرب من دجلة کے الفاظ سے حلف کا حکم ۱۶۷
- موالی کے لئے وصیت کرنے کا حکم اور اس کا مصداق ۱۶۸
- کچھ مسائل، جو قاعدہ کے خلاف ہیں ۱۷۰

- ان مسائل کا صحیح مفہوم اور محمل ۱۷۱
- لا یصلی صلوٰۃ کے حلف کا حکم ۱۷۵
- لا یصلی الظہر کے حلف کا حکم ۱۷۵
- خاتمہ: جس میں چند فوائد مذکور ہیں ۱۷۸
- فائدہ اولی: چند مستثنیٰ مسائل، پہلا مسئلہ: مستحاضہ متخیرہ کا حکم ۱۷۸
- مستحاضہ عورت کی انواع اور ان کے مفصل احکام ۱۷۸
- دوسرا مسئلہ: کپڑوں پر تری نظر آئی اس کا حکم ۱۸۲
- تیسرا مسئلہ: کپڑوں کے اندر سے مرا ہوا چوہا ملا ۱۸۲
- چوتھا مسئلہ: حدث کا شک ۱۸۲
- پانچواں مسئلہ: کپڑے پر نجاست لگی مگر اس کا محل معلوم نہیں ۱۸۲
- چھٹا مسئلہ: شکار زخمی ہونے کے بعد نظروں سے اوجھل ہو گیا پھر مردہ ملا ۱۸۳
- ساتواں مسئلہ: بلی چوہا کھانے کے فوراً بعد پانی میں منہ ڈال دے ۱۸۳
- یا شرابی شراب پینے کے فوراً بعد برتن منہ سے لگالے ۱۸۳
- چند قابل تحقیق مسائل ۱۸۶
- مسافر کو اپنے شہر پہنچ جانے، یا اقامت کی نیت کرنے میں شک ۱۸۷
- صاحب عذر کو اپنے عذر کے انقطاع کے بارے میں شک ۱۸۷
- امام سے آگے کھڑے ہونے یا اس سے پہلے تکبیر تحریمہ کہنے کا شک ۱۸۸
- فوت شدہ نماز کی ادائیگی کے بارے میں شک ۱۸۹
- دوسرا فائدہ: شک، وہم، ظن اور ظن غالب کا مفہوم ۱۹۱
- چند مسائل جن میں ظن غالب کافی نہیں ۱۹۳
- تیسرا فائدہ: استصحاب کی تعریف، اقسام اور اس کا درجہ ۱۹۵

- استصحاب کی حجیت کے بارے میں اختلاف ۱۹۸
- استصحاب کے انطباق کی نوعیتیں (حاشیہ) ۱۹۸
- استصحاب پر متفرع چند مسائل ۲۰۲
- مفقود کے وارث ہونے اور اس کے مال میں توریث کا حکم ۲۰۳
- مفقود کی موت کا فیصلہ کب ہوگا؟ ۲۰۴
- غائب شخص کا حکم ۲۰۵
- تیل ضائع کرنے کے بعد اس کے ضمان کے عائد نہ ہونے کا دعویٰ ۲۰۵
- گوشت ضائع کرنے کے بعد اس کا ضمان عائد نہ ہونے کا دعویٰ ۲۰۷
- استصحاب الماضی بالحال کی مثالیں ۲۰۸
- چوتھا قاعدہ: المشقة تجلب التيسير کی شرح و توضیح ۲۱۰
- اسباب تخفیف و تيسير ۲۱۴
- پہلا سبب: سفر اور اس سے حاصل ہونے والی تخفیفات کا تذکرہ ۲۱۴
- قصر کی شرعی حیثیت و درجہ ۲۱۷
- دوسرا سبب: مرض اور اس کی رخصتیں ۲۱۹
- تیسرا سبب تخفیف: اکراه: مفہوم اور اس کی وجہ سے حاصل شدہ تخفیفات ۲۲۴
- رخصت و اباحت میں فرق ۲۲۵
- جبر و اکراه کے احکام کی توضیح پر مشتمل ایک واقعہ ۲۲۶
- چوتھا سبب تخفیف: نسيان، مفہوم اور احکام ۲۲۷
- پانچواں سبب تخفیف، جہل، مفہوم اور احکام ۲۲۸
- چھٹا سبب تخفیف: عسر و عموم بلوی، مفہوم و احکام ۲۳۱
- نجاست کی معفو عنہا مقدار ۲۳۲

- ۲۳۲ معذور شخص کے لئے کپڑوں کی تبدیلی کا حکم
- ۲۳۳ مجھرو وغیرہ کے خون کا حکم
- ۲۳۳ کپڑے اور بدن پر پڑ جانے والی چھینٹوں کا حکم
- ۲۳۴ راستہ کے کیچڑ کا حکم
- ۲۳۴ اس نجاست کا حکم جس کا ازالہ دشوار ہو
- ۲۳۵ بلی کے پیشاب و پاخانہ کا حکم
- ۲۳۶ پرندوں کی بیٹ کا حکم
- ۲۳۶ جن جانوروں میں دم سائل نہ ہو ان کا حکم
- ۲۳۶ سونے والے کے منہ کے پانی کا حکم
- ۲۳۷ بچوں کی رال کا حکم
- ۲۳۷ گوبر کے غبار کا حکم
- ۲۳۷ ناپاک چیز کے دھوئیں کا حکم
- ۲۳۷ جاندار کے مخرج کا حکم
- ۲۳۸ ریح کا حکم
- ۲۳۸ گوبر کے اپلوں اور گوبر کی گیس پر بنائی جانے والی روٹی کا حکم
- ۲۴۱ چمگادڑ کا تعارف اور اس کے پیشاب و بیٹ کا حکم
- ۲۴۱ دودھ نکالتے وقت برتن میں بیگنی گر جانے کا حکم
- ۲۴۲ صاحبین کے مذہب میں ارواث یعنی گوبر و لید کے نجاست مخففہ ہونے کا حکم
- ۲۴۳ نجاست کی بھاپ کا حکم
- ۲۴۳ بیت الخلاء اور باڑہ سے آنے والے پانی کا حکم
- ۲۴۳ ڈھکن اور سائبان سے ٹپکنے والے قطرات کا حکم

- ۲۴۴ مشک کا حکم
- ۲۴۵ پاک مٹی اور ناپاک پانی کے گارے اور اس کے عکس کا حکم
- ۲۴۵ غسل کا حکم
- ۲۴۶ بازار میں چھڑ کے ہوئے پانی کا حکم
- ۲۴۶ جس ترجمہ ناپاک جانور چلیں اس کا حکم
- ۲۴۶ گوبر ملی ہوئی مٹی کا حکم
- ۲۴۷ استنجاء بالجحر کی مشروعیت و احکام
- ۲۴۷ ہر سیال مزیل نجاست شے، مطہر ہے
- ۲۴۸ بغرض تعلیم چھوٹے بچے قرآن کریم بلا وضوء بھی پکڑ سکتے ہیں
- ۲۴۹ حضر میں بھی خفین پر مسح کی اجازت ہے
- ۲۴۹ پانی پر مستعمل ہونے کا حکم عضو سے علیحدگی کے بعد ہوگا
- ۲۵۰ محض ٹھہرنے کی وجہ سے پانی متغیر ہو جائے اس کا حکم
- ۲۵۳ نماز میں حدیث پیش آنے پر مٹی و استدبار قبلہ کی اجازت
- ۲۵۳ عبادات میں امام ابوحنیفہ کی اختیار کردہ آسانیاں
- ۲۵۳ طہارت کی آسانیاں : مس مرآة و مس ذکر کو ناقض وضوء نہیں کہا
- ۲۵۳ نیت اور دلک کو شرط نہیں کہا
- ۲۵۵ پانی کی قلت و کثرت کی مقدار طے نہیں
- ۲۵۵ نماز کی آسانیاں : نیت کا تکبیر تحریمہ کے ساتھ اقتران شرط نہیں قرار دیا
- ۲۵۵ نماز میں قرآن کے کسی مخصوص حصہ کی قراءت کو فرض نہیں کہا
- ۲۵۶ مقتدی کے لئے قراءت لازم نہیں کی
- ۲۵۶ زور سے قراءت کرنے کا ایک دلچسپ قصہ

- تکبیر تحریمہ کے لئے کوئی خاص لفظ متعین نہیں کیا ۲۵۷
- غیر عربی زبان میں قراءت و اذکار کی اجازت دی ۲۵۷
- تعدیل ارکان کو فرض نہیں کہا ۲۵۸
- زکوٰۃ کی آسانیاں : جملہ مصارف زکوٰۃ میں زکوٰۃ کو صرف کرنا لازم نہیں کیا ۲۵۸
- روزہ کی آسانیاں ۲۵۹
- حج کی آسانیاں ۲۵۹
- عمرہ کو حج کی طرح فرض نہیں کہا ۲۶۰
- نماز ظہر میں موسم کے لحاظ سے تعجیل و تاخیر کو مستحب کہا ۲۶۰
- ہمارے زمانہ میں نماز جمعہ کے سلسلہ میں کوتاہیاں ۲۶۰
- اعذار کی وجہ سے ترک جماعت کی گنجائش ۲۶۳
- حائضہ پر نمازوں کی قضاء واجب نہیں ۲۶۳
- ایک دن و رات سے زائد بے ہوش شخص پر بھی نمازوں کی قضاء نہیں ۲۶۳
- جو سر سے بھی اشارہ نہ کر سکتا ہو اس سے نماز کا سقوط ۲۶۵
- کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت ۲۶۵
- ریل، بس اور ہوائی جہاز میں نماز کا حکم ۲۶۶
- سال بھر میں صرف ایک ماہ کے روزے اور زکوٰۃ صرف ڈھائی فیصد فرض ۲۶۸
- قدرة ممکنہ اور قدرة میسرہ کا مفہوم و مطلب ۲۶۸
- حالت اضطرار میں مردار اور غیر کا مال کھانے کی اجازت ۲۶۹
- عبادت شروع کرنے سے پہلے اس کی نیت کرنے کی اجازت ۲۷۰
- حج میں احصار واقع ہو جانے یا اس کے فوت ہو جانے کی صورت میں تحلل کی گنجائش ۲۷۱
- احصار کا مفہوم اور حکم ۲۷۱

- ۲۷۲ امام ابو یوسف کے نزدیک حرم کی گھاس چرانے کی اجازت
- ۲۷۳ خارش اور جنگ کے سبب حریر و ریشم پہننے کی اجازت
- ۲۷۴ بیع سلم کے خلاف قیاس ہونے کے باوجود اس کی مشروعیت
- ۲۷۵ ظاہر بیع کی رویت کا کافی ہونا
- ۲۷۷ نمونہ دکھا کر بیع کی اجازت
- ۲۷۷ اختیار شرط اور اختیار نقد ثمن کی مشروعیت و جواز
- ۲۷۸ بیع امانت یعنی بیع الوفاء کی اجازت
- ۲۷۹ بیع الوفاء کا حکم اور اس میں مختلف اقوال
- ۲۸۲ غبن فاحش کی وجہ سے اختیار کا حصول
- ۲۸۴ عیب کی وجہ سے فسخ بیع کی اجازت
- ۲۸۵ ازراہ تخفیف مشروع کئے گئے معاملات
- ۲۸۶ قرض کے بارے میں ایک اشکال و جواب
- ۲۸۷ اقالہ کا مختصر تعارف اور احکام
- ۲۸۸ حوالہ کا مختصر تعارف و احکام
- ۲۸۹ رہن کا مختصر تعارف اور احکام
- ۲۹۰ ضمان کی تعریف و احکام
- ۲۹۲ ابراء کی تعریف و احکام
- ۲۹۳ شرکت کی تعریف اور اقسام و احکام
- ۲۹۵ حجر کا مفہوم و احکام
- ۲۹۶ اجارہ کی تعریف و احکام
- ۲۹۸ مزارعت کی تعریف و احکام

- ۳۰۰ مساقاة کی تعریف و احکام
- ۳۰۰ مضاربیت کی تعریف و احکام
- ۳۰۳ دعویٰ کو تسلیم کرنے کے باوجود صلح کی اجازت
- ۳۰۴ عدم حاجت کی بناء پر ایک قسم کے منافع پر اجارہ جائز نہیں
- ۳۰۵ عقود جائزہ کے جواز اور عقود لازمہ کے لزوم میں بھی تخفیف ہے
- ۳۰۶ وکیل کی معزولی کے لئے اس کو اطلاع ہونا شرط
- ۳۰۷ طبیب و ڈاکٹر کے لئے ضرورتاً غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت
- ۳۰۸ شاہد و قاضی کے لئے غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت
- ۳۰۸ مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت
- ۳۰۹ آقا کے لئے بوقت خریداری باندی کو دیکھنے اور چھونے کی اجازت
- ۳۱۰ نکاح کے صیغہ امر سے انعقاد کا حکم
- ۳۱۱ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں نکاح کی آسانیاں
- ۳۱۱ ولی کی موجودگی و اجازت شرط نہیں
- ۳۱۱ گواہان کا عادل ہونا شرط نہیں
- ۳۱۱ شروط مفسدہ سے نکاح کے عدم فساد کا حکم
- ۳۱۲ نکاح کے لئے کسی خاص لفظ کا عدم لزوم
- ۳۱۳ عاقدین کے بیٹوں کی شہادت سے نکاح کے انعقاد کا حکم
- ۳۱۳ اونگھ رہے گواہان کی موجودگی میں انعقاد نکاح کا حکم
- ۳۱۴ نشہ میں مدہوش گواہان کی موجودگی میں انعقاد نکاح کا حکم
- ۳۱۴ عورت کے ایجاب و قبول سے انعقاد نکاح کی اجازت
- ۳۱۵ نکاح کے انعقاد کے لئے گواہان کا مرد ہونا لازم نہیں

- اس قدر آسانیوں کے باوجود زنا کے ارتکاب پر تعجب! ۳۱۵
- تعدد ازدواج کی اجازت اور اس کے مصالح ۳۱۵
- طلاق کی مشروعیت و حکمت ۳۱۸
- خلع کی مشروعیت و حکمت ۳۱۹
- رجعت کی مشروعیت و حکمت ۳۱۹
- ایلاء کی مشروعیت اور حکمت ۳۱۹
- کفارات کی مشروعیت و حکمت ۳۲۲
- نذر کی اقسام اور ان کا موجب ۳۲۲
- عقد کتابت کی مشروعیت و حکمت ۳۲۳
- اسلام میں غلامی کی حقیقت ۳۲۴
- وصیت کی مشروعیت و حکمت ۳۲۵
- اجتہادی خطا کا تفصیلی حکم ۳۲۷
- مجتہدین کی مختلف آراء کے خطا و صواب کا مسئلہ ۳۲۸
- فاسق شخص کی تولیت اور عزل کا حکم ۳۲۹
- فاسق شخص کے منصب افتاء پر فائز ہونے کا حکم ۳۲۹
- تزکیہ شہود کا مفہوم، طریقہ اور حکم ۳۳۰
- جرح مجرد اور جرح غیر مجرد کا مفہوم اور حکم ۳۳۰
- قضاء و وقف میں امام ابو یوسفؒ کی اختیار کردہ توسیعات ۳۳۱
- تلقین شاہد ۳۳۲
- کتاب القاضی الی القاضی ۳۳۲
- وقف علی النفس اور منقطع ہو جانے والے مصرف پر وقف اور مشاع چیز کے وقف کا حکم ۳۳۳

- وقف کے تام ہونے کے لئے تسلیم الی المتولی اور قضاء قاضی شرط نہیں ۳۳۴
- استبدال وقف کا تفصیلی حکم ۳۳۵
- ساتواں سبب تخفیف : نقص ۳۳۸
- بچہ اور مجنون شرعی احکام کے مکلف نہیں ۳۳۸
- عورتیں مردوں کی طرح سب احکام کی مکلف نہیں ۳۳۹
- رقیت کی وجہ سے بہت سے احکام ساقط ہیں ۳۳۹
- ایک اور سبب تخفیف : اضطرار ۳۳۹
- قاعدہ ”المشقة تجلب التيسير“ سے متعلقہ چند اہم فوائد ۳۴۳
- پہلا فائدہ : مشقت کی اقسام اور احکام ۳۴۳
- ایک اشکال اور جواب ۳۴۴
- ایک رد اور رد الرد کا تذکرہ ۳۴۶
- مرد و عورت میں کس قسم کا مرض مانع خلوت ہے ۳۴۷
- وجوب حج کے لئے ہر شخص کے مناسب حال زاد و راحلہ شرط ہے ۳۴۷
- دوسرا فائدہ : مشقت کی مختلف نوعیتیں ۳۵۰
- قبول وعدم قبول کے لحاظ سے شرعی تخفیفات کے درجات ۳۵۱
- تیسرا فائدہ : مشقت کا اعتبار کب ہوگا ۳۵۲
- نجاست غلیظہ کی مکمل تعریف ۳۵۵
- ایک اشکال اور جواب ۳۵۶
- چوتھا فائدہ : المشقة تجلب التيسير کا دوسرا پہلو ۳۵۷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القَاعِدَةُ الثَّالِثَةُ : الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ

وَدَلِيلُهَا مَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَرْفُوعًا إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا (۱)

ترجمہ: تیسرا قاعدہ: یقین شک سے ختم نہیں ہوتا۔

اور اس قاعدہ کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام مسلمؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جب تم میں سے کوئی اپنے پیٹ میں کچھ محسوس کرے جس سے اس کو شک ہو جائے کہ آیا اس کے پیٹ سے کچھ نکلا یا نہیں؟ تو وہ مسجد سے ہرگز نہ نکلے یہاں تک کہ وہ آواز سن لے یا بو محسوس کرے۔

تیسرا قاعدہ: اليقين لا يزول بالشك:

تشریح: یہاں سے تیسرا قاعدہ ”اليقين لا يزول بالشك“ شروع ہو رہا ہے، یعنی یقین شک سے ختم نہیں ہوتا، مصنفؒ نے اپنی عادت کے مطابق پہلے قاعدہ کی دلیل اور اس کے ماخذ کو ذکر فرمایا ہے، پھر اس کی تشریح و توضیح اور اس پر تفریعات بیان کی ہیں۔

قاعدہ کا ماخذ اور دلیل:

یہ قاعدہ براہ راست نصوص سے مستنبط ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث مصنفؒ نے ذکر کی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر پیٹ میں کچھ گڑ گڑاہٹ محسوس ہو، جس سے یہ شک پیدا ہو جائے کہ پیٹ سے کچھ خارج ہوا ہے تو وہ یہ سوچ کر مسجد سے باہر نہ جائے کہ وضو ٹوٹ چکی ہے، تا آنکہ اس کو وضوء کے ٹوٹ جانے کا یقین نہ ہو جائے، مثلاً یہ کہ اس کے کانوں نے ریح کی آواز سنی ہو، یا اس کی ناک کو بو محسوس ہوئی ہو، یا کسی اور ذریعہ سے اس کو نقض وضوء کا یقین ہوا ہو۔ اس حدیث سے واضح ہے کہ اگر وضوء کے

(۱) مسلم / الطهارة / الدليل على ان من يقن الطهارة ثم شك في الحدث (۳۶۲) وروى البخاري معناه :

زوال میں شک ہو تو سابق یقینی طہارت باقی رہے گی، اور اس کو تجدید وضو کا حکم نہیں ہوگا، اسی طرح ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اذا شك احدكم في صلاحته فلم يدركم صلى اثنان اثم اربعاً؟ فليطرح الشك وليين على ما استيقن“^(۱) یعنی جب کسی کو نماز میں شک ہو جائے اور یہ یاد نہ رہے کہ کتنی رکعات ہوئی ہیں؟ تین یا چار؟ تو وہ شک کو نظر انداز کر کے یقین پر مدار رکھے۔ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بزبان خود یقین کا اعتبار کرنے اور شک کو نظر انداز کرنے کی تلقین فرمائی ہے۔ ان نصوص سے واضح ہے کہ یقینی طور پر ثابت شدہ امر محض شک سے زائل نہیں ہوگا۔

قاعدہ کی اہمیت اور وسعت:

یہ قاعدہ فقہ کا اہم ترین قاعدہ ہے، ان قواعد میں اس کا شمار ہے جن پر فقہی احکام کا دارومدار ہے، اور یہ تمام ابواب فقہ میں اثر انداز اور سرایت کئے ہوئے ہے، چنانچہ اس پر متفرع ہونیوالے احکام ”فقہ“ کے تین چوتھائی؛ بلکہ اس سے زائد حصہ پر محیط ہیں، اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بہت سے ضمنی قواعد پر بھی مشتمل ہے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

قاعدہ: ”الیقین لا يزول بالشك“ کی شرح و توضیح:

”یقین“ کے لغوی معنی ہیں: قرار پانا، ٹھہرنا، جب پانی کسی مقام پر ٹھہر جائے تو کہا جاتا ہے: ”يَقِنُ الماء فيه“ اور مناطقہ کی اصطلاح میں یقین کہا جاتا ہے ”الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت“ یعنی وہ اعتقاد جس میں جانب مخالف کا احتمال نہ ہو، اور وہ واقع کے مطابق اور ثابت و دائم ہو، لہذا ”ظن“ اور ”غلبہ ظن“ جن میں جانب مخالف کا احتمال ہوتا ہے، اور ”جہل“ جو واقعہ کے مطابق نہیں ہوتا، نیز ”تقليد“ جو تشکیک سے زائل ہو جاتی ہے، یہ سب ”یقین“ سے خارج ہوں گے۔

اور ”شك“ کے معنی ہیں: ”وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا ترجيح لأحدهما على الآخر“^(۲) یعنی نفس کا دو ایسی چیزوں کے درمیان متردد ہونا کہ ان میں سے ایک کو دوسرے پر کوئی ترجیح نہ ہو، اگر ان میں سے کسی ایک جانب کو کسی بھی وجہ سے ترجیح ہو جائے تو جس کو ترجیح حاصل ہوئی اسکو ”ظن“

(۱) مسلم: عن ابی سعید الخدری/ الصلاة/ السهو فی الصلاة۔ (۵۷۱)

(۲) شیخ زادہ علی البیضاوی۔ (۷۵۱)

اور اس کے خلاف کو "وہم" کہتے ہیں، اور اگر جانب رائج میں مزید کچھ پختگی پیدا ہو جائے اور دل اس کو قبول کر لے جس کی وجہ سے جانب مرجوح کا کوئی اعتبار باقی نہ رہے تو ایسی صورت میں جانب رائج کو "غلبہ" ظن "کہا جاتا ہے۔

الحاصل مذکورہ قاعدہ کا مفہوم یہ ہوا کہ: جو چیز یقین کے درجہ میں ثابت شدہ ہو پھر اس کے زوال اور خاتمہ کے سلسلہ میں شک پیدا ہو جائے، تو محض اس شک کی وجہ سے اس یقین سے ثابت شدہ چیز کے زوال کا حکم نہیں ہوگا، اور نہ یہ شک اس یقین کے معارض قرار پائے گا، اس لئے کہ شک کا درجہ یقین سے فروتر ہے، لہذا اس کی وجہ سے یقین کا حکم مرتفع نہیں ہوگا۔

وَفِي فَتْحِ الْقَدِيرِ مِنْ بَابِ الْأَنْجَاسِ (۱) مَا يُوضِّحُهَا فَتَسُوْقُ عِبَارَتُهُ بِتَمَامِهَا:
قَوْلُهُ تَطْهِيرُ النَّجَاسَةِ وَاجِبٌ مُقَيَّدٌ بِالْإِمْكَانِ وَأَمَّا إِذَا لَمْ يُتِمَّكُنْ مِنَ الْإِزَالَةِ لِخَفَاءِ
خُصُوصِ الْمَحَلِّ الْمُصَابِ مَعَ الْعِلْمِ بِتَنْجِيسِ الثُّوبِ قِيلَ: الْوَاجِبُ غَسْلُ طَرَفٍ
مِنْهُ فَإِنْ غَسَلَهُ بِتَحَرٍّ، أَوْ بِلَا تَحَرٍّ طَهَّرَ وَذَكَرَ الْوَجْهَ يُبَيِّنُ أَنَّ لَا أَثَرَ لِلتَّحَرِّيِّ، وَهُوَ أَنَّ
بِغَسْلِ (۲) بَعْضِهِ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ طَهَارَةُ الثُّوبِ وَقَعَ الشَّكُّ فِي قِيَامِ النَّجَاسَةِ، لِاخْتِمَالِ
كَوْنِ الْمَغْسُولِ مُحَلَّهَا فَلَا يَقْضِي بِالنَّجَاسَةِ بِالشَّكِّ كَذَا أوردَهُ الْإِسْبِجَانِيُّ فِي شَرْحِ
الْجَامِعِ الْكَبِيرِ (۳) قَالَ: وَسَمِعْتُ الْإِمَامَ تَاجَ الدِّينِ أَحْمَدَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ (۴) يَقُولُهُ
وَيَقْيِسُهُ عَلَى مَسْأَلَةٍ فِي السِّرِّ الْكَبِيرِ (۵) هِيَ: إِذَا فَتَحْنَا حِصْنَ وَفِيهِمْ دِمِّي لَا يُعْرَفُ لَا
يُجُوزُ قَتْلُهُمْ لِقِيَامِ الْمَنَاعِ بَيِّنِينَ فَلَوْ قُتِلَ الْبَعْضُ، أَوْ أُخْرِجَ حَلٌّ قَتْلُ الْبَاقِي لِلشَّكِّ (۶)

(۱) فتح القدیر ۶۸۷/۱ (مطبوعہ دار احیاء التراث العربی بیروت)

(۲) هذا هو الصحيح ای بالباء الموحدة الجارة، فمافی النسخة الهندية المتداولة بالباء التحتانية بصيغة المضارع

غلط و "ان" بالتشديد، وما بعده من الجار والمجرور متعلق بقوله "وقع الشك"

(۳) ای شرح الجامع الكبير لمحمد بن حسن الشيباني، وقد تقدمت ترجمة الاسبيجاني في المجلد الاول، فليراجع اليه.

(۴) هو: الصدر السعيد تاج الدين احمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي، والد الامام برهان الدين

محمود صاحب المحيط، لفقہ علی ابیہ الامام برهان الأمة واخذ عنه صاحب الهداية (الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیة ۱/۴۷، رقم ۱۳۰۔

(۵) انظر: شرح السير الكبير للإمام السرخسي صاحب المبسوط ۱/۳۱۳، رقم ۵۷۱۔

(۶) ولقظ "للشك" قد سقط من النسخة الهندية المتداولة۔

فِي قِيَامِ الْمُحَرَّمِ، كَذَا هُنَا، وَفِي الْخُلَاصَةِ (١) بَعْدَ مَا ذَكَرَهُ مُجَرَّدًا عَنْ التَّعْلِيلِ : قُلُوْ
صَلَّى مَعَهُ صَلَاةً، ثُمَّ ظَهَرَتْ النَّجَاسَةُ فِي طَرَفٍ آخَرَ نَجِبُ إِعَادَةُ مَا صَلَّى (انْتَهَى) وَفِي
الظَّهْرِ (٢) : ثَوْبٌ فِيهِ نَجَاسَةٌ لَا يَدْرِي مَكَانَهَا يَغْسِلُ الثَّوْبَ كُلَّهُ انْتَهَى وَهُوَ الْإِخْتِيَاظُ.

وَذَلِكَ التَّعْلِيلُ مُشْكِلٌ عِنْدِي، فَإِنَّ غَسْلَ طَرَفٍ يُوجِبُ الشَّكَّ فِي طَهْرِ
الثَّوْبِ بَعْدَ الْيَقِينِ بِنَجَاسَةٍ قِيلَ (٣) وَحَاصِلُهُ أَنَّ (٤) شَكَّ فِي الْإِزَالَةِ بَعْدَ تَبَيَّنِ قِيَامِ
النَّجَاسَةِ، وَالشَّكُّ لَا يَرْفَعُ الْمُتَيَقَّنَ قَبْلَهُ، وَالْحَقُّ أَنَّ ثُبُوتَ الشَّكِّ فِي كَوْنِ الطَّرَفِ
الْمَغْسُولِ وَالرَّجُلِ الْمُخْرَجِ هُوَ مَكَانَ النَّجَاسَةِ وَالْمَغْصُومِ الدَّمِ يُوجِبُ الْبَتَّةَ
الشَّكَّ فِي طَهْرِ الْبَاقِي وَإِبَاحَةَ دَمِ الْبَاقِي وَمِنْ ضَرُورَةِ صِرْطُورِيَةِ مَشْكُوكًا فِيهِ :
ارْتِفَاعُ الْيَقِينِ عَنْ تَنْجُسِهِ وَمَغْصُومِيَّتِهِ. وَإِذَا صَارَ مَشْكُوكًا فِي نَجَاسَتِهِ جَارَتْ
الصَّلَاةُ مَعَهُ إِلَّا أَنَّ هَذَا إِنْ صَحَّ لَمْ يَبْقَ لِكَلِمَتِهِمُ الْمَجْمَعُ عَلَيْهَا أَغْنِي قَوْلُهُمُ : الْيَقِينُ
لَا يَرْتَفِعُ بِالشَّكِّ مَعْنَى فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لَا يُتَصَوَّرُ أَنَّ يَثْبُتَ شَكٌّ فِي مَحَلِّ ثُبُوتِ الْيَقِينِ
لِيُتَصَوَّرَ ثُبُوتُ شَكٍّ فِيهِ لَا يَرْتَفِعُ بِهِ ذَلِكَ الْيَقِينُ. فَمِنْ هَذَا حَقَّقَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ
أَنَّ الْمُرَادَ لَا يَرْتَفِعُ بِهِ حُكْمُ الْيَقِينِ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَخْلُصُ الْإِشْكَالُ فِي الْحُكْمِ
لَا الدَّلِيلُ.

فَنَقُولُ : وَإِنْ ثَبَتَ الشَّكُّ فِي طَهَارَةِ الْبَاقِي وَنَجَاسَتِهِ لَكِنْ لَا يَرْتَفِعُ حُكْمُ ذَلِكَ
الْيَقِينِ السَّابِقِ بِنَجَاسَتِهِ، وَهُوَ عَدَمُ جَوَازِ الصَّلَاةِ، فَلَا تَصِحُّ بَعْدَ غَسْلِ الطَّرَفِ؛ لِأَنَّ
الشَّكَّ الطَّارِئَ لَا يَرْفَعُ حُكْمَ الْيَقِينِ السَّابِقِ، عَلَى مَا حَقَّقَ مِنْ أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ مِنْ
قَوْلِهِمْ : الْيَقِينُ لَا يَرْتَفِعُ بِالشَّكِّ فَعَسَلُ (٥) الْبَاقِي، وَالْحُكْمُ بِطَهَارَةِ الْبَاقِي مُشْكِلٌ،

(١) أي في خلاصة الفتاوى ١/ ٣٠ وفيه "صلوات" بدل "صلاة".

(٢) لم يتيسر لي هذا الكتاب.

(٣) هكذا في النسخة الهندية بصيغة الماضي المجهر من قال يقول وفي فتح القدير: "قبل" بصيغة ظرف، وهو الصحيح.

(٤) والصحيح "انه" كما في فتح القدير.

(٥) كذا في النسخة الهندية المتداولة والنسخة الباكستانية وبعض الشروح، والصحيح "فقتل الباقي" كما في فتح القدير.

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ. اَنْتَهٰی کَلَامُ فَتْحِ الْقَدِيرِ. وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُمْ: الْقِسْمَةُ فِي السَّيْلِ مِنَ الْمُطَهَّرَاتِ يَغْنِي اَنَّهُ لَوْ تَنَجَّسَ بَعْضُ الْبُرْثَمِ قِسْمًا، طَهَرَ لَوْ قُوعِ الشَّكِّ فِي كُلِّ جُزْءٍ هَلْ هُوَ الْمُتَنَجِّسُ، اَوْ لَا؟

ترجمہ: اور ”فتح القدیر“ کے باب الانجاس میں ایسا کلام مذکور ہے جو اس قاعدہ کی وضاحت کرتا ہے، لہذا ہم اس کی مکمل عبارت ذکر کرتے ہیں: مصنف کا قول ”تطهير النجاسة واجب“ یہ امکان کے ساتھ مقید ہے، اور بہر حال جب کپڑے کی ناپاکی کا یقینی علم ہونے کے باوجود اس خاص مقام کے مخفی ہونے کی وجہ سے جس پر نجاست لگی ہے، نجاست کا ازالہ ممکن نہ ہو تو کہا گیا کہ (ایسی صورت میں) اس کپڑے کا ایک حصہ دھونا واجب ہے، لہذا اگر اس کو تحری یا بلا تحری کے دھولے تو وہ پاک ہو جائے گا، اور دلیل کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں تحری کا کوئی دخل نہیں ہے، اور وہ دلیل یہ ہے کہ بعض حصہ کے دھولینے سے جبکہ اصل طہارت ثوب ہے، قیام نجاست میں شک ہو گیا، اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ محل نجاست ہی دھلا ہو، لہذا شک کی وجہ سے (کپڑے کی) ناپاکی کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اسی طرح علامہ اسماعیلی نے شرح جامع کبیر میں اس کو ذکر کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ امام تاج الدین احمد بن عبدالعزیز یہ مسئلہ بیان کرتے تھے اور اس کو ”سیر کبیر“ کے ایک مسئلہ پر قیاس کرتے تھے، وہ یہ کہ: جب ہم نے کوئی قلعہ فتح کیا اور ان قلعہ والوں میں کوئی ذمی ہو جو معلوم نہ ہو، تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کہ مانع (ذمی کی موجودگی) یقین کے ساتھ موجود ہے، لہذا اگر ان میں سے بعض کو قتل کر دیا گیا یا قلعہ سے نکال دیا گیا تو باقی کا قتل کرنا حلال ہو جائے گا، کیونکہ محرم (مانع) کے قیام میں شک ہو گیا، یہی حکم یہاں (کپڑے کی نجاست) میں جاری ہوگا، اور خلاصہ میں اس مسئلہ کو بلا تعلیل ذکر کرنے کے بعد ہے کہ: اگر اس ناپاک کپڑے کے ساتھ (جس کے ایک کنارے کو دھولیا گیا تھا) نماز پڑھی پھر دوسرے کنارے پر نجاست ظاہر ہوئی تو پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔ اتنی، اور ظہیر یہ میں ہے: کسی کپڑے میں نجاست لگی ہوئی ہو، جس کا محل معلوم نہ ہو تو وہ پورا کپڑا دھویا جائے گا اور یہی احتیاط ہے۔

اور یہ تعلیل میرے نزدیک قابل اشکال ہے کیونکہ (کپڑے کا) کسی ایک کنارے کا دھونا پہلے سے بالیقین ناپاک ہونے کے بعد کپڑے کی طہارت میں شک پیدا کرتا ہے، اور اس اشکال کا حاصل یہ ہے کہ یہ نجاست کے قیام کے یقین کے بعد (اس کے) ازالہ میں شک ہے، اور شک اپنے سے پہلے

یقین کو زائل نہیں کرتا، اور حق بات یہ ہے کہ طرف مغسول (دھوئے گئے کنارے) اور رجل مخرج (نکالا گیا آدمی) کے عین مکان نجاست اور عین معصوم الدم ہونے میں شک کا پیدا ہونا باقی کپڑے کی طہارت اور باقی لوگوں کے خون کے مباح ہونے میں قطعی طور پر شک پیدا کرتا ہے، اور اس (باقی کپڑے کی طہارت اور باقی لوگوں کے دم کی اباحت) کے مشکوک ہو جانے کا لازمی نتیجہ اس (باقی کپڑے) سے نجاست اور ان (باقی لوگوں) کی معصومیت کے یقین کا ختم ہو جانا ہے، اور جب اس (کپڑے) کی نجاست میں شک ہو گیا تو اس کے ساتھ نماز جائز ہوگی، لیکن اگر یہ بات درست ہو تو ان کے اس متفقہ ضابطہ ”الیقین لا یرتفع بالشک“ کے کوئی معنی نہیں رہیں گے، کیونکہ اس وقت یہ بات صادق نہیں آئی کہ محل ثبوت یقین میں شک ثابت ہوا، جس کی وجہ سے یہ صادق آتا کہ اس (محل ثبوت یقین) میں اس طرح شک کا ثبوت ہوا کہ اس سے یقین مرتفع نہیں ہوا، لہذا اسی وجہ سے بعض محققین نے ثابت کیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ شک سے یقین کا حکم مرتفع نہیں ہوتا۔

اور یہ توجیہ اختیار کر لینے کی بناء پر اشکال محض حکم پر رہ جائے گا، دلیل پر (اشکال) نہیں رہے گا، لہذا ہم (مذکورہ مسئلہ کے) بارے میں کہیں گے کہ: اگرچہ باقی کپڑے کی طہارت اور نجاست کے بارے میں شک ہو گیا لیکن اس کی نجاست کے سابق یقین کا حکم مرتفع نہیں ہوگا، اور وہ (حکم): نماز کا عدم جواز ہے، لہذا کنارہ دھونے کے بعد (بھی نماز) صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ پیش آمدہ شک سابق یقین کے حکم کو نہیں ختم کرتا، جیسا کہ ثابت کیا گیا کہ ان کے قول: ”الیقین لا یرتفع بالشک“ کا یہی مفہوم ہے، لہذا باقی (لوگوں) کے قتل (کا حکم) اور باقی (کپڑے) کی طہارت کا حکم مشکل ہے واللہ اعلم۔ اتنی کلام فتح القدیر۔

اور اس کی نظیر ان کا (یہ) قول ہے (کہ: مثلی چیز کو تقسیم کر دینا پاک کرنے والی چیزوں میں (شمار) ہے، یعنی اگر گیہوں کا کچھ حصہ ناپاک ہو جائے پھر ان کو تقسیم کر دیا جائے تو وہ پاک ہو جائیں گے کہ (گیہوں کے) ہر جزء میں شک ہو گیا کہ کیا وہ ناپاک ہے یا نہیں؟

تشریح: قاعدہ کی شرح و تحقیق ابن ہمام کے کلام سے:

وَفِي فَتْحِ الْقَدِيرِ مِنْ بَابِ الْأَنْجَاسِ النِّخ: اس قاعدہ کی شرح و توضیح کے لئے مصنف علام نے صاحب فتح القدیر کا کلام نقل کیا ہے جس میں ایک مسئلہ کی توضیح کے ضمن میں اس قاعدہ پر بھی گفتگو کی گئی

نہیں رہا، لہذا باقی کا قتل مباح ہو جائے گا، مگر اس بات کو تسلیم کرنے کی صورت میں ایک دوسری خرابی پیدا ہو رہی ہے، وہ یہ کہ یہ ضابطہ ”الیقین لا یزول بالشک“ بے معنی ہو رہا ہے، کیونکہ اس قاعدہ کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ شک محل یقین میں وارد ہو اور اس کے ورود سے یقین مرتفع نہ ہو، جبکہ مذکورہ دلیل و تعلیل کی رو سے شک وارد ہوتے ہی یقین مرتفع ہو گیا، پس نہ محل یقین میں شک ثابت ہو سکا اور نہ یقین برقرار رہا؟

اس خرابی و اشکال کے پیش نظر محققین فقہاء نے اس ضابطہ میں لفظ ”حکم“ مقدّر مانا ہے، پس اصل قاعدہ یہ ہے کہ ”حکم الیقین لا یزول بالشک“ یعنی شک آ جانے سے یقین مرتفع ہو جائے گا مگر اس کا حکم برقرار رہے گا، یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ جب آدمی کا انتقال ہو جاتا ہے تو اس کے مال (ترکہ) سے اس کی ملک حقیقۃً تو ختم ہو جاتی ہے، مگر تا وقت تقسیم اس کی ملک حکماً باقی رہتی ہے، اسی لئے تقسیم سے پہلے اس کے قرض، وصیت وغیرہ کی ادائیگی کا حکم ہے۔ قاعدہ کے اس مفہوم پر مذکورہ اشکال وارد نہیں ہوگا۔

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَخْلُصُ الْإِشْكَالُ الْخ: صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ اس لفظ کی تقدیر کے بعد علامہ سیبجانی نے مذکورہ مسائل کی جو دلیل و تعلیل بیان فرمائی ہے وہ اپنی جگہ درست قرار پائے گی اور اس پر کوئی اشکال نہیں رہے گا، مگر ان مسائل کا حکم جو انہوں نے بیان فرمایا ہے وہ تاہنوز محل اشکال ہے، اس لئے کہ مذکورہ ضابطہ کی رو سے حکم یہ نکلتا ہے کہ ایک حصہ دھلنے سے گواہی کیڑے کی طہارت کا احتمال و شک پیدا ہو گیا اور نجاست کا یقین مرتفع ہو گیا، مگر اس یقین کا حکم یعنی عدم جواز صلوٰۃ باقی رہے گا، اسی طرح ایک قیدی کے قتل یا نکل جانے سے ان کے قتل کے جواز کا احتمال آ گیا اور معصوم الدم ہونے کا یقین مرتفع ہو گیا، مگر اس یقین کا حکم یعنی قتل کا عدم جواز باقی رہے گا، اس لئے کہ احتمال و شک سے سابق یقین کا حکم ختم نہیں ہوتا، جبکہ علامہ سیبجانی کے بیان کردہ حکم کی رو سے سابق یقین کے ختم کے ساتھ اس کا حکم بھی مرتفع ہو رہا ہے، جو موجب اشکال ہے۔

ابن ہمام کے اشکال کے جوابات:

شارح اشباہ علامہ بعلی نے تحریر کیا ہے کہ مذکورہ مسئلہ کے حکم پر وارد اشکال کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ کیڑا اصلاً پاک تھا، پھر اس کا کچھ حصہ ناپاک ہو گیا، اس کے بعد جب اس کا کچھ حصہ دھولیا گیا تو باقی کیڑے کی نوعیت یہ ہوئی کہ وہ اصل کے لحاظ سے یقیناً پاک ہے اور عارضی نجاست کے

لحاظ سے درجہ شک میں ناپاک، لہذا مذکورہ قاعدہ طہارت کے اثبات میں جاری ہوگا، اور کہا جائے گا کہ عارضی نجاست کے مشکوک قیام سے اصل یقینی طہارت کا حکم ختم نہیں ہوگا، نجاست کے اثبات میں یہ قاعدہ جاری نہیں ہوگا، کیونکہ کپڑا اصلاً ناپاک نہیں تھا (۱) یہی نوعیت مسئلہ ذمی کی بھی ہوگی۔ علامہ ابن الہمام کے مذکورہ اشکال کا ایک تحقیقی جواب علامہ ابن امیر حاج الحلبي نے بھی دیا ہے، وہ یہ کہ یقین کی دو قسمیں ہیں :

(۱) ایک وہ جو کسی محل معلوم میں ثابت ہو پھر اس کے زوال میں شک ہو جائے بایں معنی کے زوال اور عدم زوال ہر دو کی دلیل مساوی ہو، تو ایسا یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوگا، مثلاً طہارت (وضوء یا غسل) کے یقین کے بعد حدث کے پیش آنے یا نہ آنے کا شک ہو جائے، یا نکاح کے بعد طلاق دینے نہ دینے کے بارے میں شک ہو جائے، تو اول صورت میں طہارت کے اور ثانی صورت میں نکاح کے باقی رہنے کا حکم ہوگا، لہذا ان صورتوں میں یقین و شک کا محل واحد میں اجتماع ہوا اور شک کی وجہ سے یقین مرتفع نہیں ہوا۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ یقین کسی محل مجہول میں ثابت ہو، پھر اس کے زوال میں شک ہو جائے تو ایسا یقین شک کی آمد سے زائل و برخاست ہو جائے گا، جیسا کہ مسئلہ ثوب میں نجاست کا محل مجہول ہے اور کسی ایک حصہ کو دھونے کے بعد اس نجاست کے زوال میں شک ہو گیا، لہذا نجاست کا یہ یقین محل مجہول ہونے کی وجہ سے زائل ہو جائے گا، اسی طرح مسئلہ ذمی میں مانع مجہول ہے، پھر ایک شخص کو قتل کرنے کے بعد اس مانع کے زوال میں شک ہو گیا، تو چونکہ مانع کا محل مجہول ہے، لہذا یہ مانع اس شک سے زائل ہو جائے گا۔

توضابطہ یہ ہوا کہ وہ یقین جو محل معلوم سے متعلق ہو وہ شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا اور جو یقین محل مجہول سے متعلق ہو وہ شک کی وجہ سے زائل ہو جاتا ہے، مذکورہ مسائل میں یقین محل مجہول سے متعلق ہونے کی وجہ سے زائل ہوا ہے، اس لئے ان کو لے کر قاعدہ پر اشکال کرنا درست نہیں ہوگا۔ (۲)

وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُمْ: الْقِسْمَةُ فِي الْمِثْلِيِّ الْخ: مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ مسائل کی نظیر حضرات فقہاء کا یہ قول ہے: "الْقِسْمَةُ فِي الْمِثْلِيِّ مِنَ الْمُطَهَّرَاتِ" یعنی مثلی اشیاء کو تقسیم کر دینا بھی مطہرات میں

(۱) التحقیق الباہر للعلامة البعلی۔

(۲) حلبی کبیر ص: ۲۰۴-۲۰۵، رد المحتار مع الدر المختار ۲/۱۸۷۔

داخل ہے (۱) اور اس سے بھی تقسیم شدہ شے پاک ہو جاتی ہے چنانچہ اگر گہیوں کا کچھ حصہ ناپاک ہو جائے، پھر ان کو تقسیم کر دیا جائے تو اس تقسیم سے وہ گہیوں پاک ہو جائیں گے، اس لئے کہ نجاست کا یقین زائل ہو گیا، بایں معنی کہ تقسیم کے بعد ہر ایک کو جو حصہ پہنچا تو کسی ایک بھی حصہ کے بارے میں یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں ناپاکی موجود ہے، ہر ایک حصہ میں ناپاکی کا محض احتمال باقی رہ گیا، اور محض احتمال نجاست سے کوئی شے ناپاک نہیں ہوا کرتی، اس لئے ہر ایک کا حصہ پاک شمار ہوگا۔

تو اس مسئلہ میں بھی نجاست کا قیام یقینی تھا، لیکن تقسیم کے بعد ہر حصہ میں اس کی بقاء میں شک ہو گیا، لہذا اس شک سے اس یقین کے زوال کا حکم ہوگا، اور شک سے یقین اس لئے زائل ہو گیا کہ تقسیم کے بعد اس کا محل مجہول ہو گیا اور محل مجہول کا یقین شک سے زائل ہو جاتا ہے کما مر۔

قُلْتُ: يَنْدَرِجُ فِي هَذِهِ الْقَاعِدَةِ قَوَاعِدُ، مِنْهَا قَوْلُهُمْ: الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ وَتَفَرُّعُ عَلَيْهَا مَسَائِلُ مِنْهَا مَنْ تَبَيَّنَ الطَّهَارَةُ وَشَكَّ فِي الْحَدَثِ فَهُوَ مُتَطَهِّرٌ، وَمَنْ تَبَيَّنَ الْحَدَثَ وَشَكَّ فِي الطَّهَارَةِ فَهُوَ مُحْدَثٌ، كَمَا فِي السَّرَاجِيَةِ وَغَيْرِهَا (۲)، وَلَكِنْ ذَكَرَ عَنْ مُحَمَّدٍ (۳) أَنَّهُ إِذَا دَخَلَ بَيْتَ الْخَلَاءِ وَجَلَسَ لِلِاسْتِرَاحَةِ وَشَكَّ هَلْ خَرَجَ مِنْهُ، أَوْ لَا كَانَ مُحْدَثًا، وَإِنْ جَلَسَ لِلْوُضُوءِ وَمَعَهُ مَاءٌ، ثُمَّ شَكَّ هَلْ تَوَضَّأَ أَمْ لَا كَانَ مُتَوَضِّئًا عَمَلًا بِالْغَالِبِ فِيهِمَا وَفِي خِزَانَةِ الْأَكْمَلِ (۴) اسْتَيْقَنَ بِالتَّيْمُمِ وَشَكَّ فِي الْحَدَثِ فَهُوَ عَلَى تَيْمُمِهِ، وَكَذَا لَوْ اسْتَيْقَنَ بِالْحَدَثِ وَشَكَّ فِي التَّيْمُمِ أَخَذَ بِالْيَقِينِ

(۱) مطہرات محض پانی اور مٹی ہی نہیں بلکہ بہت سی چیزیں مطہر ہیں مثلاً آگ بھی کچھ چیزوں کے لئے مطہر ہے، بعض ناپاک چیزوں کو زمین پر گر دینا بھی مطہر ہے، علامہ شافعی نے تقریباً بیس مطہرات شمار کرائے ہیں۔

(۲) ای الفتاوی السراجیة / الطہارۃ ۹ / ۱ و فیہ: "یقین" بدل "یقین" والکلام عن هذا الكتاب وصاحبه قد تقدم ما في بداية الكتاب، وكذلك هذه المسئلة مذكورة في البدائع في او اخر بحث الوضوء ۱ / ۱۴۰۔

(۳) کذا فی المبسوط للسرخسی / الوضوء والغسل ۸۶ / ۱، لکن نصہ: المتوضی اذا تذکر انه دخل الخلاء لقضاء الحاجة وشک انه خرج قبل ان يقضيها او بعد ما قضاها فعليه ان يتوضا الخ وليس فيه ذكر الجلوس للاستراحة فليتأمل۔

(۴) کذا فی الدر المختار للحصکفی فی او اخر بحث الوضوء (۱ / ۱۰۲ مطبوعه نعمانیہ)

كَمَا فِي الْوُضُوءِ وَلَوْ تَيَقَّنَ الطَّهَارَةَ، وَالْحَدَّثَ وَشَكَّ فِي السَّابِقِ فَهُوَ مُتَطَهِّرٌ، وَفِي الْبِرَازِيَّةِ ^(۱) يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَغْسِلْ عُضْوًا لَكِنَّهُ لَا يَعْلَمُ بِعَيْنِهِ غَسَلَ رِجْلِهِ الْيُسْرَى؛ لِأَنَّهُ آخِرُ الْعَمَلِ، رَأَى الْبَلَّةَ بَعْدَ الْوُضُوءِ سَائِلَةً مِنْ ذَكَرِهِ يُعِيدُ، وَإِنْ كَانَ يَغْرِضُهُ كَثِيرًا وَلَا يَعْلَمُ أَنَّهُ بَوْلٌ أَوْ مَاءٌ؟ لَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهِ وَيَنْصَحُ فَرْجَهُ وَإِزَارَهُ بِالْمَاءِ قَطْعًا لِلْوَسْوَسَةِ، وَإِذَا بَعْدَ عَهْدِهِ عَنِ الْوُضُوءِ، أَوْ عَلِمَ أَنَّهُ بَوْلٌ لَا تَنْفَعُهُ الْحَبْلَةُ (انْتَهَى)، وَمِنْ فُرُوعِ ذَلِكَ مَا لَوْ كَانَ لِزَيْدٍ عَلَى عَمْرٍو أَلْفٌ مَثَلًا فَبَرَهَنَ عَمْرٍو عَلَى الْآدَاءِ، وَالْإِبْرَاءِ فَبَرَهَنَ زَيْدٌ عَلَى أَنَّ لَهُ عَلَيْهِ أَلْفًا لَمْ تُقْبَلْ، حَتَّى يُبْرَهَنَ ^(۲) أَنَّهُمَا حَادِثَةٌ بَعْدَ الْآدَاءِ أَوْ الْإِبْرَاءِ، شَكَّ فِي وُجُودِ النَّجَسِ فَالْأَصْلُ بَقَاءُ الطَّهَارَةِ؛ وَلِذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَوْضٌ تَمَلَّأَ مِنْهُ الصُّغَارُ، وَالْعَيْدُ بِالْيَدِي الدَّنَسَةِ، وَالْجِرَارِ الْوَسْخَةُ يَجُوزُ الْوُضُوءُ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمَ بِهِ نَجَاسَةٌ؛ وَلِذَا أَقْتَنُوا بِطَهَارَةِ طِينِ الطُّرُقَاتِ، وَفِي الْمُلْتَقَطِ ^(۳) فَارَةٌ فِي الْكُوزِ لَا يَذِرِي أَنَّهَا كَانَتْ فِي الْجَرَّةِ لَا يَقْضِي بِفَسَادِ الْجَرَّةِ بِالشَّكِّ، وَفِي خِزَانَةِ الْأَكْمَلِ ^(۴) رَأَى فِي ثَوْبِهِ قَدْرًا وَقَدْ صَلَّى فِيهِ وَلَا يَذِرِي مَتَى أَصَابَهُ يُعِيدُهَا مِنْ آخِرِ حَدَثٍ أَحْدَثَهُ وَفِي الْمَنِيِّ آخِرِ رَقْدَةٍ (انْتَهَى) • يَعْنِي اخْتِيَاطًا وَعَمَلًا بِالظَّاهِرِ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ یہ قاعدہ چند قواعد پر مشتمل ہے، انہی میں سے ان کا یہ قول ہے: اصل کسی چیز کا اسی حال پر باقی رہنا ہے جس پر وہ (پہلے) تھی، اور اس پر چند مسائل متفرع ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو طہارت کا یقین ہو اور حدث میں شک ہو تو وہ ظاہر شمار ہوگا، اور جس کو حدث کا یقین ہو، اور طہارت (کے حصول) میں شک ہو تو وہ محدث شمار ہوگا جیسا کہ سراجیہ وغیرہ میں ہے، لیکن امام

(۱) الفتاویٰ البزازیة علی هامش الہندیة ۱۳/۴۔

(۲) وفی نسخۃ "التحقیق الباہر" حتی ینین، وفی نسخۃ المطبع المظہری: حتی ینین۔

(۳) ای الملتقط فی الفتاویٰ الحنفیة لناصر الدین ابی القاسم محمد بن یوسف الحسین، ص ۱۲ الطہارۃ۔

(۴) کذا فی المحيط البرہانی لابن مازہ ۱/۸۸۰ الصلوۃ/ فصل فیمن یصلی ومعہ شیء من النجاسات، وکذا فی

محمدؐ سے منقول ہے کہ جب (کوئی شخص) بیت الخلاء میں داخل ہو اور استراحت (استنجا) کے لئے بیٹھ جائے اور شک پیدا ہو جائے کہ کچھ نکالیا نہیں؟ تو وہ محدث ہوگا اور اگر وہ وضوء کے لئے بیٹھا اور اس کے ساتھ پانی بھی ہو پھر شک ہو کہ وضو کیا یا نہیں؟ تو وہ با وضوء شمار ہوگا، دونوں صورتوں میں غالب شے پر عمل کرتے ہوئے (یہ حکم لگایا گیا) اور خزانۃ الاکمل میں ہے: (کسی شخص کو) تیمم کا یقین ہو اور حدث (کے وقوع) میں شک ہو تو وہ اپنے تیمم پر باقی رہے گا، اور اسی طرح اگر حدث کا یقین ہو اور تیمم میں شک ہو تو یقین کو اختیار کیا جائے گا جیسا کہ وضوء میں بھی کیا، اور اگر طہارت اور حدث (ہردو) کا یقین ہو اور ان میں سے سابق فعل میں شک ہو تو وہ ظاہر شمار ہوگا اور بزازیہ میں ہے: (کسی کو) اس کا یقین ہے کہ اس نے ایک عضو نہیں دھویا، لیکن تعین کے ساتھ اس عضو کا علم نہیں، تو وہ اپنے بائیں پیر کو دھو لے، کیونکہ وہی آخری فعل ہے، (کسی نے) وضوء کے بعد اپنے ذکر سے تری بہتی ہوئی دیکھی تو وہ وضوء کا اعادہ کرے، اور اگر اس کو کثرت کے ساتھ یہ صورت پیش آتی ہو اور وہ نہ جانتا ہو کہ وہ پیشاب ہے یا پانی؟ تو اس کی طرف التفات نہ کرے اور وسوسہ کو ختم کرنے کے لئے اپنی شرمگاہ اور ازار پر پانی کا چھینٹا دیدے، اور جب اس کو وضوء کئے ہوئے دیر ہو چکی ہو یا یقین ہو کہ وہ پیشاب ہی ہے تو پھر مذکورہ حیلہ بے سود ہوگا۔ اہی، اور اس قاعدہ کی فروع میں سے یہ بھی ہے کہ اگر مثلاً زید کے عمرو کے ذمہ ایک ہزار ہوں، پھر عمرو ادائیگی یا براءت پر بینہ پیش کرے اور زید اس پر بینہ پیش کرے کہ اس کے اس کے ذمہ ایک ہزار (باقی ہیں) تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ اس امر پر بھی بینہ پیش کرے کہ (وہ ایک ہزار سابق ایک ہزار کی) ادائیگی یا براءت کے بعد کے ہیں (کسی کو) نجاست کے وجود میں شک ہو تو اصل طہارت کا بقاء ہے، اور اسی وجہ سے امام محمدؐ نے فرمایا ہے کہ: وہ حوض جس سے چھوٹے بچے اور غلام میلے ہاتھوں اور گندے مشکوں سے پانی بھرتے ہوں اس سے وضوء کرنا جائز ہے جب تک کہ اس میں نجاست کے وقوع کا یقین نہ ہو، اور اسی وجہ سے فقہاء نے راستوں کے کیچڑ کی پاکی کا فتویٰ دیا ہے، اور ملعقظ میں ہے کہ: وہ چوہا جو پیالہ میں (ظاہر ہو) اور جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ وہ گھڑے میں تھا (یا نہیں؟) تو شک کی وجہ سے گھڑے کی ناپاکی کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور خزانۃ الاکمل میں ہے کہ: کسی نے اپنے کپڑے میں ناپاکی دیکھی، اور وہ اس میں نماز پڑھ چکا تھا، اور یہ معلوم نہیں کہ وہ ناپاکی اس کے کپڑے پر کب لگی تھی، تو وہ نماز کا اس آخری حدث سے اعادہ کرے گا جو اس کو پیش آیا ہو، اور منی لگنے کی

صورت میں آخری مرتبہ سونے (کے وقت سے اعادہ کرے گا) اتمی، یعنی احتیاط اور ظاہر حال پر عمل کے پیش نظر (یہ حکم ہے)۔

تشریح:

قُلْتُ: يَنْدَرُجُ فِي هَذِهِ الْقَاعِدَةِ الْخ قَاعِدَةُ الْيَقِينِ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ "متعدد چھوٹے اور ضمنی قواعد پر مشتمل ہے، جو اسی بڑے قاعدہ سے مستنبط ہیں اور ان کی فروعات بھی یقین و شک کے درمیان دائر ہیں، ان قواعد میں سے پہلا قاعدہ ہے: الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ، یعنی اصل کسی چیز کا اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہنا ہے، اس قاعدہ کو "استصحاب" بھی کہا جاتا ہے جس کی تفصیل قاعدہ ثالثہ کے آخر میں آ رہی ہے۔

قاعدہ: "الأصل بقاء ما كان على ما كان" کی تشریح و توضیح:

"اصل" کے لغوی معنی بنیاد کے ہیں، اور اصطلاح میں یہ لفظ مختلف معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے: فرع، راجح، دلیل اور وہ قاعدہ جس پر مسائل مبنی اور جزئیات متفرع ہوں، اس کے یہاں یہی آخری معنی مراد ہیں، اور اس قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ: زمانہ ماضی میں کسی شے کا مثبت یا منفی جو حکم یا حال تھا فی الحال بھی وہ برقرار رہے گا اور جب تک کوئی دلیل اس کے خلاف ظاہر نہ ہو تو اس شے کا وہ سابق حکم و حال نہیں بدلے گا، لہذا اگر کسی شے کا موجودہ حال معلوم نہ ہو، مگر اس کی سابقہ حالت کا علم ہو تو مذکورہ ضابطہ کے مطابق اس شے پر اس کی سابقہ حالت کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا، البتہ اگر اس کی سابقہ حالت کی تبدیلی پر کوئی شرعی دلیل موجود ہو تو اس دلیل کے مقتضی کے مطابق اس پر حکم لگایا جائے گا، اور جن دلائل کی بناء پر شے کی سابقہ حالت کے بدل جانے کا حکم ہوتا ہے وہ چار ہیں: بینہ، اقرار، نکل اور قرینہ ظاہرہ۔ (۱)

مثال کے طور پر ایک گڑھے میں صاف اور پاک پانی تھا، جو ایک عرصہ تک اس میں موجود رہا، ایک عرصہ بعد جب اس پانی کے استعمال کا اتفاق ہوا تو آیا اب بھی اس پانی کو حسب سابق پاک شمار کیا

(۱) القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الاربعه للعلامة الزحيلي ۱/۲۹۔ شرح القواعد الفقهية للعلامة

جائے یا اس احتمال کی وجہ سے کہ اس عرصہ میں شاید کسی درندہ نے اس میں سے پی لیا ہو یا کسی نے پیشاب کر دیا ہو اس کو ناپاک سمجھا جائے؛ تو چونکہ یہ محض تخمینے ہیں جن پر کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے اس لئے اس پانی کو اس کی سابقہ حالت کے اعتبار سے پاک ہی قرار دیا جائے گا، محض ان تخمینوں اور احتمالات کی بنیاد پر اس کو ناپاک نہیں قرار دیں گے: ”لأن اليقين لا يزول بالشك“ البتہ اگر پانی کی ناپاکی پر کوئی شرعی دلیل موجود ہو مثلاً بینہ (مسئلہ مذکورہ میں ایک عادل آدمی کی اطلاع) ہو یا قرینہ ظاہرہ یعنی نجاست کا اثر اس میں پایا جا رہا ہو تو پھر حسب مقتضائے دلیل اس کو ناپاک قرار دیا جائے گا۔

یہ قاعدہ چونکہ ”اليقين لا يزول بالشك“ کے تحت داخل اور اس سے مستنبط و ماخوذ ہے، لہذا اس کے اثبات کے لئے مستقل دلیل کی حاجت نہیں، جو دلیل اس اصل اور اساسی قاعدہ کی ہے وہی اس کی بھی ہوگی اور اس ضمنی قاعدہ پر جو مسائل متفرع ہوں گے وہ سب اسی اصل قاعدہ کی طرف منسوب اور راجع ہوں گے اور اسی سے ثابت مانے جائیں گے، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ مسائل بلا دلیل ہیں۔

”الأصل بقاء ما كان على ما كان“ پر متفرع مسائل:

وَتَتَفَرَّعُ عَلَيْهَا مَسَائِلُ الْخ: یہاں مذکورہ ضمنی قاعدہ کی تفریعات ذکر کی جا رہی ہیں مصنف علامؒ نے ۲۵ تفریعات اس قاعدہ کی ذکر فرمائی ہیں، ذیل میں نمبر وار انکی تشریح کی جاتی ہے:

طہارت کے بعد حدث اور حدث کے بعد طہارت کے شک کا حکم:

(۱) مِنْهَا مَنْ يَتَيَقَّنُ الطَّهَارَةَ الْخ: کسی شخص کو طہارت کا یقین تھا پھر حدث کا شک ہوا: حدث حقیقی مثلاً خون یا نجاست کے بارے میں شک ہوا، یا حدث حکمی مثلاً نیند کے بارے میں شک ہوا کہ وہ سویا تھا یا نہیں؟ یا سوتے وقت اس کی سرین زمین سے ہٹ گئی تھی یا نہیں؟ یا یہ کہ سرین کا زمین سے زوال بیداری سے قبل ہوا یا بعد میں وغیرہ؟ تو یہ شخص طاہر (باوضوء) شمار ہوگا، کہ اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے، جو محض ظن و تخمین سے تبدیل نہیں ہوا کرتی۔

(۲) وَمَنْ يَتَيَقَّنُ الْحَدَثَ الْخ: کسی کو حدث کا یقین تھا پھر طہارت کے حصول میں شک ہوا کہ حدث کے بعد وضوء یا غسل کیا تھا یا نہیں؟ تو اس شخص کے محدث ہونے کا حکم ہوگا، کہ اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے اور وہ محض ظن و تخمین سے نہیں بدلتی، البتہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ جس کو طہارت کا یقین

ہو پھر اس کو حدث کا شک ہو جائے تو وہ وضوء یا غسل کا اعادہ کرے (۱)

اس قاعدہ سے مستثنیٰ کچھ مسائل:

وَلَكِنْ ذُكِرَ عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ إِذَا دَخَلَ الْخ: امام محمدؒ سے چند مسائل بظاہر اس ضابطہ کے برخلاف منقول ہیں اس لئے مصنفؒ بطور استدراک ان کو ذکر کر رہے ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی بیت الخلاء میں داخل ہو اور استراحت یعنی استنجاء کے لئے بیٹھے پھر اس کو شک ہو کہ آیا نجاست خارج ہوئی یا نہیں؟ تو امام محمدؒ کی تصریح کے مطابق وہ محدث شمار ہوگا، جبکہ مذکورہ ضابطہ کا مقتضی یہ ہے کہ وہ ظاہر ہونا چاہئے کہ اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کوئی بے وضوء شخص پانی لے کر وضوء کے لئے بیٹھے پھر بعد میں اس کو شک ہو کہ آیا اس نے وضو کر لی تھی یا نہیں؟ تو اس مسئلہ میں بھی امام محمدؒ سے منقول ہے کہ وہ متوضی شمار ہوگا، جبکہ یہاں بھی قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ بے وضوء شمار ہو، نیز اصل قاعدہ ”الیقین لایزول بالشک“ کے مطابق بھی ان دونوں مسئلوں میں سابقہ حالت کا اعتبار کرتے ہوئے حکم ہونا چاہئے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں میں غالب حال کا اعتبار کیا گیا ہے، مسئلہ اولیٰ میں غالب یہی ہے کہ نجاست خارج ہوئی ہے، کیونکہ جب انسان قضاء حاجت کے لئے بیٹھتا ہے تو اکثر و بیشتر سبیلین سے کچھ نہ کچھ خارج ہو جاتا ہے، اور استرخاء مفاصل کی وجہ سے کم از کم ریح کا خروج تو ہو ہی جاتا ہے، اسی طرح مسئلہ ثانیہ میں جب آدمی پانی لے کر وضوء کے لئے بیٹھ رہا ہے تو غالب حال یہ ہے کہ اس نے وضوء کیا ہوگا، حاصل یہ ہے کہ ظاہر حال کی رو سے مسئلہ اولیٰ میں خروج نجاست کا اور مسئلہ ثانیہ میں حصول طہارت کا ظن غالب ہے، اور ظن غالب مثل یقین کے ہوا کرتا ہے کما مر، لہذا یقین کی وجہ سے یقین کے زوال کا حکم کیا گیا، نیز اوپر قاعدہ کی شرح میں ذکر کیا گیا کہ اگر سابقہ حالت کی تبدیلی پر کوئی شرعی دلیل موجود ہو تو اس کی تبدیلی کا حکم ہوگا، اور سابقہ حالت کی تبدیلی کی ایک دلیل قرینہ ظاہرہ بھی ہے اور مسائل مذکورہ میں سابقہ حالت کی تبدیلی پر ”قرینہ ظاہرہ“ پایا جاتا ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا، اس لئے یہ مسائل مذکورہ ضابطہ کے تحت ہی داخل ہیں، اس سے خارج نہیں ہیں، مگر چونکہ ظاہری رو سے خارج معلوم ہوتے ہیں اس لئے مصنفؒ نے ان کو ”لکن“ حرف استدراک سے ذکر فرمایا۔

واضح رہے یہ دونوں مسئلے امام محمدؒ نے ”مبسوط“ میں تحریر فرمائے ہیں، مگر مسئلہ اولیٰ میں ”جلس للاستراحة“ کی قید انہوں نے ذکر نہیں کی ہے، بلکہ محض دخول خلاء کا تذکرہ کیا ہے کہ دخول کے بعد اس کو شک ہوا کہ آیا وہ باہر قضاء حاجت کے بعد آیا تھا، یا بلا قضاء حاجت کے ہی باہر آ گیا تھا، قضاء حاجت کے لئے بیٹھنے کا ذکر اس میں نہیں ہے، مگر یہ قید لازمی ہے، کہ محض دخول خلاء خروج نجاست کی دلیل نہیں ہے اور نہ اس سے خروج نجاست کا غالب گمان پیدا ہوتا ہے کما ہوا ظاہر۔ (۱)

مگر امام محمدؒ کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دخول خلاء عامۃً جلوس للاستراحت ہی کے لئے ہوتا ہے، اس لئے انہوں نے اس کی صراحت کی ضرورت نہیں سمجھی، پس یہ قید ان کے یہاں بھی ملحوظ ہے۔ واللہ اعلم

(۳) اسْتَيْقَنَ بِالتَّيْمَمِ وَشَكَّ فِي الْحَدَثِ الْخ: کسی شخص کو تیمم کرنے کا یقین ہو مگر حدث میں شک ہو کہ تیمم کے بعد حدث پیش آیا یا نہیں؟ تو تیمم کے بقاء کا حکم ہوگا، کما مر فی مسئلۃ الوضوء۔

(۴) لَوْ اسْتَيْقَنَ بِالْحَدَثِ وَشَكَّ فِي التَّيْمَمِ الْخ: کسی شخص کو حدث کے پیش آنے کا یقین ہو مگر اس کے بعد تیمم کے کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں شک ہو تو وہ محدث قرار پائے گا کما مر ایضاً فی مسئلۃ الوضوء۔ الحاصل اس بارے میں تیمم کا حکم بعینہ وضوء کی طرح ہے کیونکہ دونوں ایک درجہ کی طہارت ہیں۔

(۵) وَلَوْ تَبَيَّنَ الطَّهَارَةُ، وَالْحَدَثُ الْخ: ایک شخص کو طہارت اور حدث ہر دو کا یقین ہے کہ اس کو حدث بھی پیش آیا ہے اور اس نے طہارت بھی حاصل کی ہے، مگر پہلے کیا ہوا اس میں شک ہے؟ تو یہ شخص پاک شمار ہوگا، مشہور قول یہی ہے، کیونکہ عامۃً انسان پہلے حدث سے فارغ ہوتا ہے پھر طہارت کا عمل انجام دیتا ہے (۲) البتہ علامہ حمویؒ نے علامہ سمدیؒ کے حوالہ سے اس میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ: اس شخص کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ یہ غور کرے کہ ان میں سے پہلے کس کا وقوع ہوا؟ اگر غور کرنے کے بعد یہ ظاہر ہو کہ اس میں سے پہلے حدث کا وقوع ہوا تو وہ فی الحال پاک شمار ہوگا، کیونکہ اس غور و فکر سے یہ متیقن ہو گیا کہ طہارت کا وقوع حدث کے بعد ہوا ہے، اور چونکہ اس طہارت کا زوال یقین سے ثابت نہیں ہے

(۱) التحقیق الباہر۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۸۶/۱۔

لہذا وہ پاک شمار ہوگا، اور اگر غور کے نتیجے میں یہ واضح ہو کہ اس نے پہلے طہارت حاصل کی تھی، تو اب وہ محدث شمار ہوگا، کیونکہ غور سے یہ متیقن ہو گیا کہ حدث طہارت کے بعد پیش آیا تھا، اور چونکہ اس حدث کا زوال یقین سے ثابت نہیں ہے لہذا وہ تاحال محدث ہی شمار ہوگا، شارح اشباہ علامہ بعلیؒ نیز علامہ شامی کا رجحان اسی تفصیل کی جانب ہے^(۱) اور اگر غور کرنے کے بعد بھی یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان میں سے کس کا وقوع پہلے ہوا تو چونکہ کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں اس کے لئے وضوء کرنا لازم ہوگا^(۲) کہ نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے۔

کوئی عضو دھونا بھول گیا، اس کا حکم:

(۶) وَفِي الْبَزَائِيَّةِ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَغْسِلْ عُضْوًا الْخ: ایک شخص کو یقین ہے کہ وہ کوئی عضو دھونا بھول گیا مگر متعین طور پر یہ علم نہیں کہ وہ عضو کونسا ہے جو دھونے سے رہ گیا ہے؟ تو اس صورت میں اس کو بائیں پیر کے دھونے کا حکم ہوگا کہ وہی وضوء کا آخری عمل ہے، لہذا بھول کو اسی سے متعلق قرار دیں گے، کہ درمیان میں عامۃً بھول نہیں ہوتی۔

اور اگر کسی کو کسی عضو کے دھونے سے رہ جانے کا محض شک ہو تو اس کے حکم میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ یہ شک اگر درمیان وضوء میں ہو نیز ایسا پہلی مرتبہ ہوا ہو تو جس عضو پر پہنچنے کے بعد یہ شک ہوا ہے تو وہ صرف اس کو دھولے، اور اگر وضوء سے فراغت کے بعد یہ شک پیدا ہوا ہو یا یہ کہ ایسا بکثرت ہوتا رہتا ہو پھر اس کی جانب کوئی توجہ نہ دے، اس کی وضوء مکمل سمجھی جائے گی۔ (۳)

وضوء کرنے کے بعد پیشاب گاہ کے تر ہو جانے کا حکم اور اس سے حفاظت کی نبوی تدبیر:

(۷) رَأَى الْبَلَّةَ بَعْدَ الْوُضُوءِ الْخ: کسی نے وضوء کے بعد اپنے کپڑوں پر تری دیکھی جو پیشاب گاہ سے بہہ کر آئی تھی، تو چونکہ اس کے پیشاب گاہ سے نکل کر آنے کا یقین ہے لہذا اس پر وضوء کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر کپڑے پر لگی ہوئی تری پیشاب گاہ سے نکل کر نہیں آئی، بلکہ ویسے ہی تری لگی ہوئی نظر آئی تو

(۱) التحقيق الباهر، رد المحتار على الدر المختار ۱۰۲/۱ انعمانیہ۔

(۲) الموسوعة الكويتية/مادة: حدث۔

(۳) التحقيق الباهر، رد المحتار مع الدر المختار ۱۰۱/۱ انعمانیہ۔

پھر وہ غور کرے: اگر اس کے پیشاب ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو تو وضوء کا اعادہ کرے ورنہ اعادہ وضوء کی ضرورت نہیں، کہ اصل وضوء کا بقاء ہے۔ (۱)

اور اگر کسی کو یہ عارضہ بکثرت پیش آتا ہو کہ پیشاب گاہ سے تری نکلنے کا احساس ہوتا ہے، مگر متعین نہیں ہو پاتا کہ وہ پیشاب ہے یا وضوء کا پانی؟ تو ایسے شخص کے لئے حفاظت کی ایک تدبیر جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل مبارک سے ثابت ہے^(۲) یہ ہے کہ: وہ وضوء کرنے کے بعد اپنی شرمگاہ کے حصہ پر پانی کی چھینٹیں مار لیا کرے، تاکہ جب اس قسم کا وسوسہ پیدا ہو تو وہ پانی پر محمول ہو جائے اور وضوء باقی رہے، مگر یہ تدبیر اسی وقت تک کارگر ہوگی جب تک وضوء کئے ہوئے اتنا وقت نہ گزرا ہو جس میں چھینٹیں خشک ہو جایا کرتی ہیں، اگر اتنا وقت گزر جانے کے بعد کپڑے پر تری لگی ہوئی نظر آئی کہ جس میں چھینٹیں خشک ہو جایا کرتی ہیں تو اب وہ تری چھینٹوں پر محمول نہیں ہوگی، بلکہ پیشاب ہی شمار ہوگا، اور اس کے لئے اعادہ وضوء ضروری ہوگا۔ نیز اس وقت میں بھی اسی وقت تک اس کو چھینٹوں پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ اس تری کے پیشاب ہونے کا یقین نہ ہو، اگر اس کے کسی طرح پیشاب ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے تو اب اعادہ وضوء لازم ہوگا خواہ اس قدر وقت نہ گزرا ہو جس میں چھینٹیں خشک ہو جایا کرتی ہیں۔

دین کی ادائیگی کے بعد اس کی بقایا داری کا دعویٰ:

(۸) وَمِنْ فُرُوعِ ذَلِكَ مَا لَوْ كَانَ لِزَيْدٍ الْخ: زید کے عمرو پر ایک ہزار روپے بقایا تھے، عمرو نے بذریعہ بینہ ادائیگی یا براءت ثابت کر دی، جس سے عمرو متیقن طور پر بری الذمہ قرار پا گیا، اس کے بعد پھر زید نے عمرو پر ایک ہزار روپے کی بقایا داری کا بینہ پیش کر دیا، تو اب زید کا بینہ قابل قبول ہوگا یا نہیں؟ اور زید پر عمرو کو ایک ہزار کی ادائیگی پھر لازم ہوگی یا نہیں؟ کہتے ہیں کہ زید کا یہ بینہ قبول نہیں ہوگا، کیونکہ ان ایک ہزار کے بارے میں دونوں احتمال ہیں: ان کا مصداق وہ سابقہ ایک ہزار بھی ہو سکتے ہیں، جن کی ادائیگی یا جن سے براءت ثابت ہو گئی تھی، اور ان کے علاوہ بھی ہو سکتے ہیں اس لئے اس احتمال و شک کی وجہ سے بینہ سے ثابت سابقہ یقینی براءت ختم نہیں ہوگی اور زید پر مزید ایک ہزار روپے لازم نہیں ہوں گے،

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۴۰۶۔ المبسوط للسرخسی / الوضوء والغسل: ۸۶/۱۔

(۳) انظر: ابوداؤد: الطهارة / الانتضاح (۶۶) ترمذی: الطهارة / النضح بعد الوضوء، (۵۰) نسائی: الطهارة /

النضح (۱۳۳) ابن ماجہ: الطهارة / النضح بعد الوضوء (۴۶۱)۔

کہ یقین شک سے ختم نہیں ہوتا اور اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے، اور سابقہ حالت: ذمہ کی براءت ہے، البتہ اگر دوسرے بینہ میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ سابقہ ایک ہزار کے علاوہ ہیں تو اس پر مزید ایک ہزار لازم ہو جائیں گے کہ یقین، یقین سے زائل ہو جاتا ہے اور بینہ کی موجودگی میں سابقہ حالت کی تبدیلی کا حکم ہوتا ہے۔

(۹) شَكٌّ فِي وُجُودِ النَّجَسِ الْخ: پانی یا کپڑے وغیرہ میں اگر نجاست کے پائے جانے کا محض شک ہو تو چونکہ اصل طہارت ہے اس لئے یہ چیزیں پاک رہیں گی، محض نجاست کے شک سے ان کو ناپاک قرار نہیں دیا جائے گا، آئندہ کچھ ایسے مسائل جن میں نجاست کا شبہ پایا جاتا ہے مصنف نے ذکر فرمائے ہیں۔

جس حوض سے نا سمجھ بچے پانی بھرتے ہوں، اس کا حکم:

(۱۰) وَلَٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَوْضٌ تَمَلَّأُ مِنْهُ الصُّغَارُ الْخ: امام محمد سے منقول ہے کہ وہ حوض جس سے چھوٹے چھوٹے بچے اور غلام میلے ہاتھوں اور گندے گھڑوں سے پانی بھر کر لے جاتے ہیں، اس کے پانی سے وضوء وغیرہ کرنا جائز ہوگا، اور محض اس احتمال کی وجہ سے کہ بچوں اور غلاموں نے اس کو ناپاک کر دیا ہو اس کی ناپاکی کا حکم نہیں ہوگا، کیونکہ اصل سابقہ حالت کا بقاء ہے اور سابقہ حالت طہارت ہے، لہذا جب تک ناپاکی کا یقین نہ ہو حوض ناپاک نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر حوض کے پانی کا رنگ بدل جائے تو محض رنگ کی تبدیلی کی وجہ سے اس کو ناپاک نہیں کہیں گے، کیونکہ رنگ کی تبدیلی پاک شے کے مل جانے اور کبھی محض طول مکث کی وجہ سے بھی ہو جاتی ہے۔ (۱)

راستہ کے کیچڑ کا حکم:

(۱۱) وَلَٰذَا أَفْتَوْا بِطَهَارَةِ طِينِ الطَّرِيقَاتِ: اسی ضابطہ پر یہ کثیر الابتلاء مسئلہ متفرع ہے کہ کیچڑ پاک ہے یا ناپاک؟ مذکورہ اصل کے پیش نظر حضرات فقہاء نے اس کو پاک قرار دیا ہے، اس لئے کہ اصل کے اعتبار سے مٹی بھی پاک ہے اور بارش کا پانی بھی اور زمین بھی، لہذا جب یہ جمع ہو جائیں تو ان کا مجموعہ بھی

پاک ہوگا، اور محض احتمال نجاست کی وجہ سے اس کو ناپاک نہیں کہیں گے، لہذا اگر اس کی چھبیس کپڑوں پر پڑ جائیں تو کپڑے ناپاک نہیں ہوں گے، البتہ جس کیچڑ میں نجاست نظر آ رہی ہو وہ بہر حال ناپاک ہوگا۔
پیالہ جس سے گھڑے سے پانی نکالتے ہیں اس میں جانور مرا ہوا ملنے کا حکم:

(۱۲) فِي الْمُلْتَقَطِ فَارَةٌ فِي الْكُوْزِ الْخ: پیالہ جس کے ذریعہ سے گھڑے میں سے پانی نکالا جاتا ہے، اس میں چوہا ملا جس کے بارے میں علم نہیں کہ وہ پیالہ میں گھڑے سے آیا ہے یا کہیں اور سے؟ تو اس پیالہ کا پانی تو یقیناً ناپاک ہے، مگر گھڑے میں موجود پانی بھی ناپاک قرار پائے گا یا وہ پاک ہی شمار ہوگا؟ چونکہ اس چوہے کے گھڑے سے آنے میں شک ہے، ہو سکتا ہے کہ گھڑے سے ہی آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ کہیں اور سے آ کر پیالہ میں گر گیا ہو، اور اصل بقاء طہارت ہے، لہذا محض شک کی وجہ سے گھڑے کے پانی کی ناپاکی کا حکم نہیں ہوگا، وہ بدستور پاک شمار ہوگا۔

مذکورہ مسئلہ میں چونکہ صرف گھڑے کے پانی کے ناپاک نہ ہونے کا حکم مذکور ہے تو اس سے مفہوم مخالف کے طور پر معلوم ہو گیا کہ پیالہ کا پانی ناپاک ہو جائے گا جیسا کہ ذکر کیا گیا کیونکہ فقہاء کی عبارات کا مفہوم مخالف حجت ہوتا ہے۔

نماز کے بعد کپڑوں پر ناپاکی نظر آنے کا حکم:

(۱۳) وَفِي خِزَانَةٍ الْأَخْمَلِ رَأَى فِي ثَوْبِهِ الْخ: ایک شخص نے اپنے کپڑوں پر ناپاکی (پیشاب یا خانہ) لگی ہوئی دیکھی، اور وہ اس کپڑے میں نماز بھی پڑھ چکا تھا، نیز یہ علم نہیں کہ وہ ناپاکی کپڑے پر کب لگی تھی؟ تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس نے آخری مرتبہ جو حدث کیا تھا اس وقت پر اس کو محمول کیا جائے گا، کہ اسی وقت اس کے یہ ناپاکی لگی تھی، لہذا اس کے بعد کی نمازوں کا اعادہ کرے گا، اور اگر اسی صورت میں کپڑوں پر منی لگی ہوئی دیکھی تو اس کو آخری مرتبہ سونے پر محمول کیا جائے گا کہ اس وقت یہ منی خارج ہو کر اس کے کپڑوں پر لگی، لہذا اس کے بعد پڑھی ہوئی نمازوں کا اعادہ کرے۔

مذکورہ صورتوں میں جو آخری حدث یا نیند پر ان امور کو محمول کئے جانے کا حکم ہے مصنف فرماتے ہیں کہ یہ احتیاط اور ظاہر حال پر مبنی ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ نجاستیں انسان کے اندرون سے خارج ہوئی ہیں، باہر سے ان کا لگنا خلاف ظاہر ہے، لہذا ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ حکم کیا گیا کہ جب اس نے

آخری مرتبہ حدث کیا تھا یا وہ سویا تھا اس وقت یہ امور پیش آئے تھے، اس لئے اس کے بعد اس نے جو نمازیں پڑھی ہوں ان کا اعادہ کرے، لیکن مذکورہ ضابطہ: ”الأصل بقاء ما كان على ما كان“ کی رو سے ناپاکی کا حکم اس وقت سے ہونا چاہئے، جس وقت سے یہ چیزیں کپڑوں پر لگی ہوئی نظر آئی ہیں، کیونکہ ان کے نظر آنے سے پہلے کے زمانہ میں ان کے کپڑوں پر لگے ہوئے ہونے نہ ہونے ہر دو کا احتمال ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ نظر آنے سے پہلے سے لگی ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عین اسی وقت لگی ہوں جس وقت کہ وہ نظر آئی ہیں، اور نظر آنے سے پہلے اصل ان کا نہ لگنا ہے، لہذا مذکورہ ضابطہ کی رو سے کپڑا اس وقت سے ناپاک شمار ہوگا جس وقت کہ ان کا کپڑوں پر لگا ہوا ہونا نظر آیا، اور اس سے پہلے پڑھی ہوئی نمازوں کے اعادہ کا حکم نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ نے ”السراج الوہاج“ کے حوالہ سے اسی کو اصح قرار دیا ہے اور اپنا رجحان بھی اسی جانب ظاہر کیا ہے۔^(۱)

أَكَلَ آخِرَ اللَّيْلِ وَشَكَ فِي طُلُوعِ الْفَجْرِ صَحَّ صَوْمُهُ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاءَ اللَّيْلِ، وَكَذَا فِي الْوُضُوءِ، وَالْأَفْضَلُ أَنْ لَا يَأْكُلَ مَعَ الشَّكِّ وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ مُسِيءٌ بِالْأَكْلِ مَعَ الشَّكِّ إِذَا كَانَ يَبْصُرُهُ عِلَّةٌ، أَوْ كَانَتْ اللَّيْلَةُ مُقْمِرَةً، أَوْ مُتَعَيِّمَةً، أَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَا يَسْتَبِينُ فِيهِ الْفَجْرُ، وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ طُلُوعُهُ لَا يَأْكُلُ، فَإِنْ أَكَلَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَبِينَ لَهُ شَيْءٌ لَا قَضَاءَ عَلَيْهِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ وَلَوْ ظَهَرَ أَنَّهُ أَكَلَ بَعْدَهُ قَضَى وَلَا كَفَّارَةَ، وَلَوْ شَكَ فِي الْغُرُوبِ لَمْ يَأْكُلْ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاءَ النَّهَارِ فَإِنْ أَكَلَ وَلَمْ يَسْتَبِينَ لَهُ شَيْءٌ قَضَى وَفِي الْكَفَّارَةِ رَوَاتَانِ وَتَمَامُهُ فِي الشَّرْحِ مِنَ الصَّوْمِ. (۲)

ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ عَدَمَ وَضُوءِ النَّفَقَةِ، وَالْكُفُوءَةُ الْمُقَرَّرَتَيْنِ فِي مُدَّةٍ مَدِيدَةٍ فَالْقَوْلُ لَهَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاؤُهُمَا فِي ذِمَّتِهِ كَالْمَدْيُونِ إِذَا ادَّعَى دَفْعَ الدَّيْنِ وَأَنْكَرَ الدَّائِنُ نَ لَوْ اخْتَلَفَ الزَّوْجَانِ فِي التَّمَكِينِ مِنَ الْوَطْءِ فَالْقَوْلُ لِمُنْكَرِهِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَلَوْ اخْتَلَفَا فِي الشُّكُوتِ وَالرَّدِّ لَهَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الرِّضَاءِ. وَلَوْ اخْتَلَفَا بَعْدَ الْعِلَّةِ

(۱) الدر المختار نعمانیہ ۱/۴۷۱۔

(۲) ای: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ۲/۳۱۴۔

فِي الرَّجْعَةِ فِيهَا فَالْقَوْلُ لَهَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهَا وَلَوْ كَانَتْ قَائِمَةً فَالْقَوْلُ لَهُ؛ لِأَنَّهُ يَمْلِكُ
الْإِنْشَاءَ فَيَمْلِكُ الْإِخْبَارَ. وَلَوْ اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ فِي الطَّوْعِ فَالْقَوْلُ لِمَنْ يَدْعِيهِ؛ لِأَنَّهُ
الْأَصْلُ، وَإِنْ بَرَهْنَا فَبَيِّنَةُ مَنْ يَدْعِي الْإِكْرَاهَ، أَوَّلَى، وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى كَمَا فِي الْبَزَازِيَّةِ (۱)

وَلَوْ ادَّعَى الْمُشْتَرِي أَنَّ اللَّحْمَ لَحْمٌ مَيْتٌ، أَوْ ذَبِيحَةٌ جَوْسِيٍّ وَأَنْكَرَ الْبَائِعُ،
لَمْ أَرَهُ الْآنَ وَمُقْتَضَى قَوْلُهُمْ: الْقَوْلُ لِمُدَّعِي الْبُطْلَانِ لِكَوْنِهِ مُنْكَرًا. أَصْلُ الْبَيْعِ أَنْ
يُقْبَلَ قَوْلُ الْمُشْتَرِي وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ الشَّاةَ فِي حَالِ حَيَاتِهَا مُحَرَّمَةٌ فَالْمُشْتَرِي مُتَمَسِّكٌ
بِأَصْلِ التَّحْرِيمِ إِلَى أَنْ يَتَحَقَّقَ زَوَالُهُ ادَّعَتْ الْمُطْلَقَةُ امْتِدَادَ الطُّهْرِ وَعَدَمَ انْقِضَاءِ
الْعِدَّةِ صُدِّقَتْ وَلَهَا النِّفْقَةُ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاؤُهَا إِلَّا إِذَا ادَّعَتْ الْحَبْلَ فَإِنَّ لَهَا النِّفْقَةَ إِلَى

سَتَيْنِ فَإِنْ مَضَتْ، ثُمَّ تَبَيَّنَ أَنَّ لَا حَبْلَ فَلَا رُجُوعَ عَلَيْهَا كَمَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ (۲)

ترجمہ: رات کے آخری حصہ میں کھانا کھایا اور طلوع فجر میں شک رہا تو اس کا روزہ صحیح ہو گیا،
اس لئے کہ اصل رات کا بقاء ہے اور یہی حکم وقوف عرفہ کا ہے، اور افضل یہ ہے کہ شک کی صورت میں نہ
کھائے، اور امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ سے مروی ہے کہ وہ شخص شک کے باوجود کھانے کی صورت میں إساءة
کا مرتکب ہوگا، جبکہ اس کی بینائی میں خامی ہو، یا رات چاندنی ہو، یا برآلود ہو، یا وہ ایسے مقام پر ہو
جہاں فجر واضح نہیں ہوتی، اور اگر اس کے گمان میں طلوع فجر غالب ہو تو نہ کھائے، پس اگر کھالے تو اگر کچھ
پتہ نہ چلے، ظاہر الروایہ کے مطابق اس کے ذمہ قضاء نہیں ہوگی، اور اگر یہ ظاہر ہو کہ اس نے طلوع فجر کے
بعد کھایا تو پھر قضاء کرے اور کفارہ (لازم) نہیں، اور اگر غروب میں شک ہو تو نہ کھائے کیونکہ اصل دن کا
بقاء ہے، اور اگر کھالے اور کچھ پتہ نہ چل سکے تو قضاء کرے، اور کفارہ (کے وجوب) میں دونوں طرح کی
روایتیں ہیں، اور اس کی مکمل بحث کتاب الصوم شرح کنز میں ہے۔

زوجہ نے ایک لمبی مدت سے مقررہ خرچہ اور لباس نہ پہنچنے کا دعویٰ کیا تو اسی کا قول معتبر ہوگا،
کیونکہ اصل ذمہ میں ان کی بقایا داری ہے، جیسا کہ مدیون، دین کی ادائیگی کا مدعی ہو اور قرض خواہ منکر ہو

(۱) الفتاویٰ البزازیہ علی هامش الہندیۃ / البیوع / اختلاف البائع والمشتري ۴/۲۹۴۔

(۲) فتح القدیر، باب النفقة (۲۱۶-۲۱۷)۔

(یہی حکم ہے) اور اگر زوجین میں وطی پر قدرت کے سلسلہ میں اختلاف ہو جائے تو قول اس بات کے منکر کا معتبر ہوگا کیونکہ اصل قدرت نہ ہونا ہے، اور اگر (نکاح کی اجازت کے وقت) خاموشی یا تردید کے بارے میں (زوجین میں) اختلاف ہو جائے تو قول زوجہ کا معتبر ہوگا کیونکہ اصل عدم ضاء ہے، اور اگر زوجین میں عدت گزرنے کے بعد دوران عدت رجعت کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول زوجہ کا معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم رجعت ہے اور اگر عدت باقی ہو (پھر یہ اختلاف ہو) تو شوہر کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اس کو انشاء (فی الحال رجعت کر لینے کا) اختیار ہے تو اسے اخبار (اپنے رجعت کر لینے کی خبر دینے کا) بھی اختیار حاصل ہوگا اور اگر بائع و مشتری میں برضاء (بیع کے انعقاد میں) اختلاف ہو جائے تو اس کا قول معتبر ہوگا جو اس کا مدعی ہو، کہ اصل یہی ہے اور اگر دونوں (اپنے اپنے دعویٰ پر) بینہ پیش کر دیں تو اس شخص کا بینہ جو اکراہ کا مدعی ہو زیادہ قابل قبول ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے جیسا کہ بزاز یہ میں ہے، اور اگر مشتری نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ گوشت مردار کا ہے یا مجوسی کا ذبح کردہ ہے اور بائع انکار کرے تو اب تک مجھے اس کا حکم نہیں ملا، اور ان کے اس قول کہ ”اصل بیع کے انکار کی وجہ سے بیع کے بطلان کا دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوتا ہے“ کا مقتضی یہ ہے کہ مشتری کا قول قبول کیا جائے اور اس اعتبار سے بھی (مشتری کا قول قابل قبول ہوگا) کہ بکری اپنے حالت حیات میں حرام ہے پس مشتری اصل تحریم کا دعویٰ دار ہے تا وقتیکہ اس کا زوال متحقق ہو جائے، مطلقہ بیوی نے طہر کی درازی اور عدت کے نہ گذرنے کا دعویٰ کیا، تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس کو نفقہ ملے گا کیونکہ اصل عدت کا بقاء ہے، البتہ جب وہ حاملہ ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کو صرف دو سال تک نفقہ ملے گا، پھر جب دو سال گزر جائیں اور یہ ظاہر ہو کہ وہ حاملہ نہیں تھی تو اس سے رجوع نہیں کیا جائے گا۔

سحری کھاتے ہوئے صبح صادق ہو جانے کے شک کا حکم:

نشریح: (۱۴) اَمَّا اَخِرَ اللَّيْلِ الْخ: ایک شخص نے رات کے بالکل اخیر حصہ میں سحری کھائی حتیٰ کہ شک ہو گیا کہ کہیں فجر نہ طلوع ہو گئی ہو، تو روزہ ہوا یا نہیں؟ فرماتے ہیں کہ اس کا روزہ درست ہو گیا، کیونکہ اصل بقاء لیل ہے، البتہ اگر کسی طرح متعین ہو جائے کہ اس وقت فجر طلوع ہو چکی تھی تو پھر روزہ درست نہیں ہوگا، اور اس پر قضا واجب ہوگی، کیونکہ قرینہ ظاہرہ کی صورت میں سابقہ حالت کا اعتبار نہیں ہوتا کما مر۔

وقوف عرفہ میں دس ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو جانے کے شک کا حکم:

(۱۵) وَكَذَا فِي الْوُقُوفِ: یہی حکم وقوف عرفہ کا بھی ہے، اس کا وقت ۹ ربی الحجہ کی زوال شمس سے دس ذی الحجہ کی فجر طلوع ہونے تک ہے، تو کوئی شخص اگر رات کے بالکل اخیر حصہ میں وہاں وقوف کے لئے پہنچا، حتیٰ کہ شک ہو گیا کہ کہیں فجر نہ طلوع ہو چکی ہو، تو اس کا حکم بھی مذکورہ بالا مسئلہ کے مثل ہے۔

وَالْأَفْضَلُ أَنْ لَا يَأْكُلَ مَعَ الشُّكِّ الْخ: سحری کھاتے ہوئے طلوع فجر کا شک ہو جائے، اس سلسلہ میں مزید کچھ اور تفصیل مصنف نے یہاں ذکر فرمائی ہیں، وہ یہ کہ ایسی صورت میں افضل یہ ہے کہ کھانا نہ کھائے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کھالے گا تو محض خلاف افضل ہوگا، کراہت پیدا نہیں ہوگی، مگر امام صاحب سے ایک دوسری روایت جو حسن بن زیاد سے منقول ہے^(۱) یہ ہے کہ: اگر کسی کی نگاہوں میں ضعف ہو، یا رات چاندنی ہو، یا آسمان ابر آلود ہو، یا علاقہ ایسا ہو جہاں طلوع فجر کا پتہ نہیں چل پاتا تو ان صورتوں میں طلوع فجر کا شک پیدا ہو جانے کے بعد کھانا اساءت ہے۔ اساءت: کراہت تحریمی اور کراہت تنزیہی کے درمیان کا درجہ ہے۔^(۲) اس روایت کے مطابق شک پیدا ہو جانے کے بعد کھانے میں کراہت ہے، یہی امام ابو یوسف کا قول ہے اور صاحب بدائع نے اسی کی تصحیح فرمائی ہے۔^(۳)

اور کراہت کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: أَلَا وَإِنْ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنْ حِمًى اللَّهِ تَحَارُمُهُ، فَمَنْ حَامَ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ۔^(۴) چونکہ شک طلوع فجر کے بعد کھانے میں بہت امکان ہے کہ فجر کے بعد کھانا واقع ہو اور جو حرام و ممنوع ہے، لہذا شک پیدا ہونے کے بعد کھانا مکروہ ہوگا، نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: دَعَا مَایْرِبِکَ إِلَى مَا لَا یَرِیْکَ^(۵) اس حدیث کے مطابق بھی شک پیدا ہونے کے بعد کھانا کم از کم مکروہ ہوگا۔

وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ طُلُوعُ الْخ: اور اگر مذکورہ صورت میں غالب گمان یہ ہو کہ فجر طلوع ہو چکی تو اب

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۶۷ والبنایۃ ۲/۱۳۶۔

(۲) رد المحتار نعمانیہ ۱/۳۱۹-۳۱۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۲۶۶، فتح القدیر ۲/۲۹۲۔

(۴) صحیح البخاری: الإیمان / فضل من استبرأ لدينه (۵۲) صحیح مسلم: البیوع / أخذ الحلال وترك الشبهات (۱۰۷)۔

(۵) صحیح البخاری: البیوع / تفسیر المشتبهات۔

سحری نہ کھائے ورنہ گنہگار ہوگا، کیونکہ غلبہ ظن یقین کے مثل ہے، پس گویا ایسا ہوگا کہ طلوع فجر ہونے کے بعد کھایا، تاہم اگر اس صورت میں سحری کھالی تو اس میں یہ تفصیل ہے:

(۱) اگر طلوع فجر کا علم نہ ہو سکے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ قضاء واجب نہیں ہوگی، کیونکہ یقین، یقین سے ہی زائل ہوتا ہے، جبکہ مذکورہ صورت میں طلوع فجر کا محض غلبہ ظن ہے، یقین نہیں، لیکن مشائخ نے اس صورت میں قضاء کو رائج قرار دیا ہے، کہ غالب گمان بھی عمل کے باب میں یقین کے مثل ہوتا ہے۔ (۱)

(۲) اور اگر سحری کھانے کے بعد یہ ظاہر ہو کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو خواہ بوقت اکل طلوع فجر کا شک ہو، یا غلبہ ظن، بہر صورت اس پر قضاء واجب ہوگی، کیونکہ گمان غلط ثابت ہو گیا، البتہ کفارہ پھر بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اصل بقاء لیل ہے، لہذا جنایت کا تحقق کامل طور پر نہیں ہوا، اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ (۲)

غروب کے یقین کے بغیر افطار کر لینے کا حکم:

(۱۶) وَلَوْ شَكَّ فِي الْغُرُوبِ الْخ: کسی کو آفتاب کے غروب ہونے میں شک ہو تو ایسی صورت میں وہ قطعاً نہ کھائے، کیونکہ اصل بقاء نہار ہے اور دن میں کھانا ممنوع ہے، تاہم اگر کھالے تو اگر غروب ہونے نہ ہونے کے بارے میں کچھ پتہ نہ چلے تب بھی اس پر قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ بقاء نہار اصل ہے، لہذا یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے دن میں کھایا ہے، اور اس صورت میں کفارہ کے وجوب کے بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ واجب ہوگا، دوسری روایت یہ کہ واجب نہیں ہوگا، یہی رائج ہے، اسلئے کہ اس شک میں غروب کا بھی احتمال ہے، جس کی وجہ سے جنایت کامل طور پر متحقق نہیں ہوئی، لہذا کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر غروب شمس کا غالب گمان ہو اور پھر کوئی شخص کھالے، تو اگر غروب ہونے نہ ہونے کے بارے میں کچھ پتہ نہ چل سکے، پھر تو اس پر قضا نہیں، اور اگر یہ ظاہر ہو کہ غروب نہیں ہوا تھا، تو پھر قضا ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ غالب گمان یقین کے درجہ میں ہے، پس گویا غروب کے بعد کھایا، لہذا جنایت کامل نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر غالب گمان غروب شمس نہ ہونے کا ہو پھر بھی کوئی شخص

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۶۷۔

(۲) تبیین الحقائق للزبلی ۱/۳۴۲، ہدایہ مع فتح القدیر ۲/۲۹۲۔

کھالے، تو اگرچہ غروب کے بارے میں کچھ پتہ نہ چلے، تب بھی اس پر قضاء و کفارہ ہر دو واجب ہو جائیں گے، اور اگر پتہ چل جائے تو پھر جو پتہ چلا اس کے مطابق حکم ہوگا۔ (۱)

بیوی مقررہ نفقہ و کسودہ نہ ملنے کی مدعیہ ہو:

(۱۷) اِذَّعَّتِ الْمَرْأَةُ عَدَمَ وُصُولِ النِّفْقَةِ الْخ: عورت نے شوہر کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس نے ایک مدت دراز سے مقررہ نفقہ و کسودہ ادا نہیں کیا، شوہر ادائیگی کا مدعی ہے، مگر اس کے پاس بیہ نہ ہیں، تو عورت کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل ان کا ذمہ میں بقاء ہے، لہذا جب تک اس کی ادائیگی پر بیہ وغیرہ نہ ہو تو اس کے بقاء کا حکم ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ دائن و مدیون میں اختلاف ہو، مدیون دین کی ادائیگی کا مدعی ہو اور دائن منکر، نیز دائن کے پاس بیہ نہ ہو، تو بھی دائن کا قول معتبر ہوگا، کہ اصل دین کی بقایا داری ہے، لہذا بغیر بیہ کے اس سے براءت نہیں ہوگی۔

مذکورہ مسئلہ میں ”مقررتین“ کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ شوہر کے ذمہ میں ان کا وجوب مقرر کرنے ہی سے ہوتا ہے، اور ان کے مقرر ہونے ہی کی صورت میں قاضی کے توسط سے ان کو وصول کیا جاسکتا ہے، اگر ان کو مقرر نہ کیا گیا ہو تو اگر شوہر ادا کر دے تو بہت اچھا، ورنہ وہ ساقط ہو جاتے ہیں، لہذا ایسی صورت میں ان کو قاضی کے توسط سے وصول بھی نہیں کیا جاسکتا، اور یہ باہمی رضامندی سے بھی مقرر ہو جاتے ہیں اور قاضی کے مقرر کرنے سے بھی۔

زوجین میں وطی کے بارے میں اختلاف:

(۱۸) لَوْ اخْتَلَفَ الزَّوْجَانِ الْخ: زوجین میں اگر وطی پر قدرت دینے نہ دینے میں اختلاف ہو جائے، تو جو اس کا منکر ہو، شوہر یا بیوی اس کا قول معتبر ہوگا، جبکہ کسی کے پاس بیہ نہ ہو، کیونکہ وطی پر قدرت نہ ہونا ہی اصل ہے، مثلاً اگر شوہر نے طلاق کو وطی پر معلق کر رکھا ہو، پھر شوہر و بیوی میں اختلاف ہو جائے، شوہر اس کا منکر ہو اور عورت مدعیہ، تو مذکورہ ضابطہ کے مطابق طلاق نہیں ہوگی۔

زوجین میں نکاح کی اجازت کے بارے میں اختلاف:

(۱۹) وَلَوْ اخْتَلَفَا فِي السُّكُوتِ وَالرَّدِّ الْخ: نکاح کے وقت لڑکی کا خاموشی اختیار کرنا نکاح پر

رضامندی شمار ہوتا ہے اور اس وقت انکار کر دینا نکاح کی تردید۔ عبارت میں ”سکوت“ اور ”رد“ سے اسی وقت کا سکوت اور رد مراد ہے، لہذا میاں بیوی میں اگر اس بارے میں اختلاف ہو جائے شوہر سکوت کا مدعی ہو یعنی یہ کہ نکاح درست ہو گیا اور عورت منکر ہو، تو عورت کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم اجازت اور عدم رضا ہے لہذا اس لحاظ سے سکوت کے مدعی کا قول مطابق اصل ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگا۔

(۲۰) وَلَوْ اِخْتَلَفَا بَعْدَ الْعِدَّةِ فِي الرَّجْعَةِ الْخ: شوہر و بیوی میں عدت گزرنے کے بعد دوران عدت رجعت کرنے نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہو، شوہر رجعت کا مدعی ہو اور عورت منکر، تو عورت کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم رجعت ہے، لہذا جب تک اس کے خلاف بینہ وغیرہ سے ثابت نہ ہو تو اسی کا اعتبار ہوگا، اور اگر میاں بیوی میں دوران عدت ہی یہ اختلاف ہو، تو اب شوہر کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ عدت جاری ہونے کی وجہ سے شوہر کو فی الحال بھی رجعت کرنے کا حق حاصل ہے، لہذا اس بارے میں دی ہوئی اس کی خبر بھی معتبر مانی جائے گی۔

بائع و مشتری میں بیع کے باہمی رضامندی سے انعقاد میں اختلاف:

(۲۱) وَلَوْ اِخْتَلَفَا الْمُتَبَايعَانِ الْخ: بائع و مشتری میں اختلاف ہو، ایک بیع کے باہمی رضامندی سے انعقاد کا قائل ہو اور دوسرا بلا رضامندی کے انعقاد کا مدعی ہو، یعنی وہ بیع کے منعقد ہونے کا تو قائل ہے مگر رضا کے تحقق کا منکر ہے، تو اگر کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو رضامندی سے انعقاد کا قائل ہے، اس لئے کہ بیع کا باہمی رضامندی سے انعقاد اصل ہے، کہ بیع بغیر رضا کے منعقد نہیں ہوتی، اور نفس بیع کے انعقاد کا وہ فریق بھی قائل ہے جو رضا کا منکر ہے، لہذا جب وہ نفس بیع کو تسلیم کرتا ہے تو چونکہ اصل رضا سے انعقاد ہے، اس لئے یہ کہا جائے گا کہ بیع رضا ہی سے ہوئی ہے، اور اگر دونوں فریق اپنے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کر دیں تو اس کا بینہ معتبر ہوگا جو اکراہ کا مدعی ہو، اس لئے کہ وہ خلاف اصل و خلاف ظاہر کا مدعی ہے، اور جو خلاف اصل و ظاہر کا مدعی ہو اسی کا بینہ معتبر ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ بینات شئی کے اثبات کے لئے ہوتے ہیں، اور اکراہ کے مدعی میں اثبات کے معنی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں۔ یہی قول مفتی بہ ہے، بعض فقہاء نے مدعی طوع کے بینہ کو قابل قبول مانا ہے، مگر اس پر فتویٰ نہیں ہے۔

بائع و مشتری میں گوشت کی حلت و حرمت میں اختلاف:

(۲۲) وَلَوْ ادَّعَى الْمُشْتَرِي أَنَّ اللَّحْمَ الْخ: ایک شخص نے گوشت خریدا، اس کے بعد یہ

دعویٰ کیا کہ یہ مردار کا گوشت ہے یا مجوسی کا ذبح کردہ ہے، لہذا بیع صحیح نہیں ہوئی، بائع اس کے مردار یا ذبیحہ مجوسی ہونے کا منکر ہو، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس صورت کا حکم نہیں مل سکا، البتہ فقہاء کے اس ضابطہ کی روشنی میں کہ ”اصل بیع کے انکار پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مدعی بطلان بیع کا قول معتبر ہوتا ہے“ مذکورہ صورت میں مشتری کا قول معتبر ہونا چاہئے، کیونکہ وہ بیع کے عدم انعقاد کا قائل ہے اور یہی اصل بھی ہے، دوسرے یہ کہ بکری حالت حیاۃ میں حرام تھی، فی الحال بھی وہ حرام ہے یا حلال ہو چکی؟ بائع و مشتری کا اس میں جھگڑا ہے، مشتری تا حال اس کی حرمت کا مدعی ہے اور بائع اب اس کی حلت کا قائل ہے، اس لحاظ سے بھی مشتری کا قول معتبر ہونا چاہئے، کہ اس کا قول اصل اور سابقہ حالت کے مطابق ہے، لہذا جب تک اس کے خلاف بینہ سے ثابت نہ ہو جائے تو اس کو حرام ہی قرار دیا جائے گا۔

مصنفؒ کو اگرچہ اس مسئلہ کی تصریح نہیں مل سکی مگر صاحب ہدایہ کی کتاب ”مختارات النوازل“ میں یہ مسئلہ مذکور ہے، اس میں تحریر ہے کہ گوشت خریدنے کے بعد اگر کوئی مسلم ثقہ شخص کہے کہ یہ مجوسی کا ذبیحہ ہے، تو اس کے لئے اس کو کھانا مناسب نہیں اور نہ ہی کسی کو کھلانا، کہ دیانات میں شخص واحد کا قول معتبر ہوتا ہے، لیکن حقوق العباد کے ابطال میں چونکہ شخص واحد کا قول حجت نہیں ہوتا اس لئے محض قول واحد کی بنیاد پر وہ اس گوشت کو بائع کو واپس نہیں کر سکتا^(۱) علامہ بیرٹیؒ نے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر دو شخص اس بارے میں خبر دیں تو مشتری کو واپسی کا حق حاصل ہوگا۔ (۲)

زوجین میں تکمیل عدت میں اختلاف:

(۲۳) اَدَّعَتْ الْمُطَلَّقَةُ الْخ: مطلقہ کی عدت عام احوال میں تین حیض ہے، جو طہر کی کمی بیشی کے اعتبار سے کبھی کم مدت میں مکمل ہوتے ہیں اور کبھی زائد مدت میں تو ایک عورت دعویٰ کرے کہ میرا طہر ابھی مکمل نہیں ہوا جس کی وجہ سے عدت بھی پوری نہیں ہوئی، لہذا مجھے تا حال نفقہ ملتے رہنا چاہئے اور شوہر عدت کی تکمیل کا مدعی ہو، اس صورت میں عورت کا قول معتبر ہوگا اور اس کو نفقہ ملتا رہے گا یہاں تک کہ عدت مکمل ہو جائے، خواہ کبھی بھی مکمل ہو، اس لئے کہ اصل عدت کا بقاء ہے، لہذا مطابق اصل ہونے

(۱) مختارات النوازل۔ ۶۷/۳۔

(۲) عمدة ذری البصائر لحل مهمات الاشباہ والنظائر ۱۵۹/۱۔

کی وجہ سے اسی کا قول معتبر ہوگا۔

البتہ اگر مذکورہ صورت میں عورت بجائے امتدادِ طہر کے حمل کی مدعی ہو، تو بھی اسی کا قول معتبر ہوگا مگر اس صورت میں اس کو صرف دو سال تک نفقہ ملے گا، اس سے زائد نہیں، کہ حمل کی اکثر مدت اسی قدر ہے، نیز دو سال کے بعد اگر یہ ظاہر ہو کہ حمل نہیں تھا، محض پیٹ پھولا ہوا تھا، تو شوہر جو دو سال تک نفقہ دیتا رہا وہ اس کو واپس نہیں ملے گا، اس لئے کہ گذشتہ مدت کے نفقہ کی نہ ادائیگی ہوتی ہے اور نہ واپسی، یعنی نفقہ اگر مدت میں ادا نہیں کیا گیا تو وہ ساقط ہو جائے گا بیوی کو مدت کے بعد اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، الا یہ کہ مقرر ہو، اور اگر مدت میں ادا کر دیا گیا، پھر بعد میں اس کا عدم استحقاق ظاہر ہوا، تو اب وہ شوہر کو واپس بھی نہیں دلایا جائے گا۔ (۱)

قَاعِدَةٌ: الْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذَّمِّ وَلِذَا لَمْ يُقْبَلْ فِي شُغْلِهَا شَاهِدٌ وَاحِدٌ؛ وَلِذَا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَ لِمُدَّعَى عَلَيْهِ لِمُوَافَقَتِهِ الْأَصْلَ، وَالْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي لِدَعْوِهِ مَا خَالَفَ الْأَصْلَ، فَإِذَا اخْتَلَفَا فِي قِيَمَةِ الْمُتَلَفِ، وَالْمَغْضُوبِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْغَارِمِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ الْبَرَاءَةُ عَمَّا زَادَ (۲) وَلَوْ أَقَرَّ بِشَيْءٍ، أَوْ حَقُّ قَبْلَ تَفْسِيرِهِ بِمَا لَهُ قِيَمَةٌ، فَالْقَوْلُ لِلْمُقَرَّرِ مَعَ بَيِّنَةٍ وَلَا يُرَدُّ عَلَيْهِ مَا لَوْ أَقَرَّ بِدَرَاهِمَ فَإِنَّهُمْ قَالُوا: تَلَزَمَتْ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ؛ لِأَنَّهَا أَقْلُ الْجَمْعِ مَعَ أَنَّ فِيهِ اخْتِلَافًا فَقِيلَ: أَقْلُهُ اثْنَانِ فَيَسْتَبْغِي أَنْ يُحْمَلَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ الْبَرَاءَةُ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: الْمَشْهُورُ أَنَّهُ ثَلَاثَةٌ وَعَلَيْهِ مَبْنَى الْإِقْرَارِ.

ترجمہ: قاعدہ: اصل ذمہ کی براءت ہے، اور اسی وجہ سے ذمہ کے مشغول ہونے کے سلسلہ میں ایک شاہد کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اور اسی وجہ سے مدعی علیہ کا قول معتبر قول شمار ہوتا ہے اس کے اصل کے موافق ہونے کی وجہ سے، اور بینہ مدعی کے ذمہ ہوگا اس کے دعویٰ کے خلاف اصل ہونے کی وجہ سے، پس جب تلف اور غصب شدہ شے کی قیمت میں (فریقین) میں اختلاف ہو جائے تو تاوان بھرنے والے کا قول معتبر قول شمار ہوگا، اس لئے کہ اصل زائد قیمت سے براءت ہے، اور اگر کسی شے یا حق کا اقرار کیا تو اس کی وہ تفسیر قبول کی جائے گی جو قیمت رکھتی ہو، لہذا مقرر کا ہی قول مع یمین کے معتبر ہوگا، اور

(۱) کنز الدقائق ص ۵۵۔

(۲) وفي النسخة المتداولة: "وعما زاد" بزيادة وار، وهو غلط۔

اس پر اس مسئلہ سے اشکال وارد نہ ہوگا کہ: اگر کسی نے چند دراہم کا اقرار کیا تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس پر تین دراہم لازم ہوں گے، کیونکہ وہ اقل جمع ہے، جبکہ اس میں اختلاف بھی ہے، چنانچہ کہا گیا کہ (جمع کی) اقل مقدار دو ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ دراہم کو اسی (دو) پر محمول کیا جائے، کیونکہ اصل براءت ہے، اس لئے کہ (اس اشکال کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ مشہور یہ ہے کہ (جمع کی اقل مقدار) تین ہے، اور اسی پر اقرار کی بنیاد ہے۔

قاعدہ: الأصل براءة الذمة کی شرح وتوضیح:

تشریح: ضمنی قواعد جو ”الیقین لا يزول بالشك“ کے تحت داخل ہیں ان میں سے یہ دوسرا قاعدہ ہے: ”الأصل براءة الذمة“ یعنی انسان کا بری الذمہ ہونا اصل ہے، ”براءة“ مصدر ہے بمعنی خلاصی پانا، نجات پانا، اور ”ذمة“ کے معنی ہیں: عہد و پیمان، جمع ”ذمم“ ہے، اور اصطلاحی رو سے عموماً ”ذمة“ کی تعریف یہ کی جاتی ہے: ”وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب له أو عليه“ (۱) یعنی وہ وصف جس کی وجہ سے انسان اس قابل ہوتا ہے کہ اس پر دوسروں کے حقوق اور دوسروں پر اس کے حقوق عائد ہوں، مگر درحقیقت یہ ”اہلیت وجوب“ کی تعریف ہے نہ کہ ذمہ کی، جیسا کہ خود اس تعریف میں غور کرنے سے واضح ہے، ذمہ کی صحیح تعریف وہ ہے جو علامہ مصطفیٰ احمد الزرقاء نے کی ہے، کہ: ”محل اعتباري في الشخص تشغله الحقوق التي تتحقق عليه وتتفرغ منها بسقوطها“ (۲) یعنی ذمہ ہر شخص میں موجود وہ اعتباری اور معنوی ظرف ہے جو حقوق کے عائد ہونے سے مشغول اور ان کے ساقط ہو جانے سے فارغ ہو جاتا ہے، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ ”ذمة“ ایک معنوی ظرف اور محل کا نام ہے نہ کہ کسی وصف کا۔

قاعدہ کی شرح یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو ہر قسم کے مطالبہ سے بری الذمہ اور فارغ پیدا کیا ہے، چنانچہ انسان جس وقت پیدا ہوتا ہے اس کے اوپر خود اللہ تعالیٰ کا بھی کوئی حق و مطالبہ عائد نہیں ہوتا، ایک مخصوص عمر کو پہنچنے کے بعد اس پر حقوق اللہ: مثلاً حق توحید، حق رسالت اور حق عبادت وغیرہ عائد ہوتے ہیں، اسی طریقہ سے بوقت پیدائش حقوق العباد میں سے بھی کوئی حق اس کے ذمہ میں نہیں ہوتا، لہذا

(۱) شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص: ۱۰۵۔ القواعد الفقهية للزحيلي ۱۲۲/۱۔

(۲) المدخل الفقهي العام ۸۴/۳، ۱۹۰۔

کوئی شخص اس سے کسی شے کے مطالبہ کا حق نہیں رکھتا۔ اس طرح ہر انسان اصل کے لحاظ سے بری الذمہ ہوتا ہے، اور جب تک کوئی مضبوط و مستند دلیل موجود نہ ہو اس کا ذمہ مشغول نہیں ہوگا، اور اس پر کسی کا کوئی حق عائد نہیں ہوگا، کہ یقین کو یقین ہی زائل کر سکتا ہے۔ انسان کا بری الذمہ ہونا یقینی اور محقق امر ہے اور مضبوط اور مستند دلیل کے بغیر ذمہ کا مشغول ہونا احتمال اور شک کے درجہ کی چیز ہے اور شک کی وجہ سے یقین (کا حکم) زائل نہیں ہوتا، اس لئے ”الاصل براءة الذمہ“ قاعدہ مقرر ہوا، اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ یہ ضمنی قاعدہ بنیادی قاعدہ ”الیقین لا يزول بالشك“ سے ہی نکلا ہے۔

اور جب کسی مستند دلیل سے انسان مشغول الذمہ ثابت ہو جائے تو اب وہ اس وقت تک بری الذمہ نہیں ہوگا جب تک کہ وہ اس حق کو ادا نہ کر دے، یا پھر یہ کہ صاحب حق اس کو حق سے بری نہ کر دے، چنانچہ فقہاء نے مذکورہ ضابطہ کے بالمقابل یہ ضابطہ بھی ذکر کیا ہے: ”الذمة اذا غمرت بيقين فلا تبرأ الا بيقين“ یعنی ذمہ جب کسی یقینی اور مستند دلیل سے مشغول ثابت ہو جائے تو پھر وہ کسی یقینی چیز (ادائیگی یا براءت) ہی سے بری ہوگا جیسا کہ آئندہ خود مصنف نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

مذکورہ قاعدہ اور اصل فقہ کے مختلف ابواب سے تعلق رکھتا ہے، بیع، اجارہ، وکالت، عاریت، ودیعت، ضمانات، غصب، اتلاف، قرض اور اقرار وغیرہ، متعدد فقہی ابواب میں اس کی فروعات پھیلی ہوئی ہیں جس سے اس قاعدہ کی وسعت اور ہمہ گیری ظاہر ہے، مصنف نے ان میں سے چند فروعات کا ذکر کیا ہے۔

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ جب تک کوئی مستند دلیل موجود نہ ہو انسان مشغول الذمہ نہیں قرار دیا جائے گا، اسی تناظر میں مصنف نے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی کسی کے ذمہ میں اپنے کسی حق کے ثبوت کا مدعی ہو تو وہ دو گواہ پیش کرے، محض ایک گواہ اس کام کے لئے کافی نہ ہوگا، نیز مدعی علیہ جو اپنے بری الذمہ ہونے کا قائل ہے، اس کا قول چونکہ مذکورہ اصل کے مطابق ہے تو وہ بغیر بینہ کے بھی معتبر ہوگا، اس کے برخلاف مدعی چونکہ اصل مذکور کے خلاف کا دعویٰ دار ہے اس لئے اس پر اپنے دعویٰ کے اثبات کے لئے بینہ پیش کرنا لازم ہوگا، اس کے بغیر اس کا دعویٰ مسموع نہیں ہوگا۔

تلف شدہ شے کی قیمت میں مالک و متلف کے مابین اختلاف کا حکم:

فَإِذَا اختلفَا فِي قِيَمَةِ الْمُتَلَفِ الْخ: یہ مذکورہ ضابطہ پر تفریع ہے، اگر کوئی شخص کسی کی کوئی شے

تلف کر دے، پھر اس تلف شدہ شے کی قیمت میں اختلاف ہو جائے، شے کا مالک اس کی قیمت زیادہ بتلائے اور تلف کرنے والا کم، یا یہ کہ کوئی کسی کی کوئی شے غصب کر لے غصب کے بعد وہ شے ہلاک ہو جائے، پھر مالک شے اور غاصب شے میں اختلاف ہو، مالک زیادہ قیمت بیان کرے اور غاصب کم، تو ان دونوں صورتوں میں اگر زیادہ قیمت بیان کرنے والا اپنی بات پر بینہ پیش کر دے تو اس کی بات معتبر ہوگی، ورنہ کم قیمت بیان کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ جس طرح اصل حق سے بری الذمہ ہونا اصل ہے، زائد حق سے بھی بری الذمہ ہونا اصل ہے، لہذا مذکورہ صورتوں میں جب تک زائد قیمت پر بینہ نہ ہو تو وہ غارم (ضمان دہندہ) پر لازم نہیں ہوگی۔

مُقَرَّرٌ وَمُقَرَّرٌ لَہُ كَے مابین مُقَرَّبَہ کی قیمت میں اختلاف کا حکم:

وَلَوْ أَقَرَّ بِشَيْءٍ، أَوْ حَقَّ الْخ: کوئی شخص اگر کسی کے لئے کسی شے یا حق کا اقرار کرے یعنی یوں کہے: ”لہ علی شیء أو لہ علی حق“ تو اس کا یہ اقرار معتبر ہوگا، اور اس پر اس شے اور حق کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، کیونکہ اقرار مجہول چیز کا بھی معتبر ہوتا ہے، نیز مذکورہ صورت میں چونکہ ”شے“ اور ”حق“ مجہول چیزیں ہیں، اسلئے اس پر یہ بھی ضروری ہوگا کہ وہ ان کی وضاحت کرے، اور ان کا مصداق ایسی چیز کوٹھہرائے جو کچھ قیمت رکھتی ہوں، اگر ان کی تفسیر و توضیح میں وہ کوئی بے قیمت شے ذکر کرے، مثلاً کہے کہ میری مراد لفظ شے اور حق سے مٹھی بھر مٹی ہے تو اس کی یہ تفسیر قابل قبول نہیں ہوگی، اس لئے کہ بے قیمت شے تفسیر میں ذکر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے سابق اقرار کو کالعدم بنا دینا اور اس سے رجوع کرنا چاہتا ہے، جبکہ مقرّر اقرار کے بعد رجوع کا مجاز نہیں ہوتا۔

بہر حال مقرّر نے مجہول شے کا اقرار کرنے کے بعد کسی ذی قیمت چیز کے ساتھ اس کی تفسیر کی، مگر مقرّر نے اس سے زائد کا دعویٰ کیا، تو مقرّر پر اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کرنا لازم ہوگا، اگر وہ بینہ پیش نہ کر سکا تو مقرّر کی ذکر کردہ تفسیر معتبر ہوگی، کہ اصل بری الذمہ ہونا ہے حتیٰ کہ زائد حق سے بھی۔

وَلَا يُرَدُّ عَلَيْهِ مَا لَوْ أَقَرَّ بِذَرَاهِمِ الْخ: جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اصل بری الذمہ ہونا ہے، حتیٰ کہ زیادتی سے بھی، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر کسی نے ”لہ علی دراہم“ کے الفاظ سے اقرار کیا تو حضرات فقہاء فرماتے ہیں کہ اس پر تین دراہم لازم ہوں گے، کیونکہ اقل جمع تین ہے، لیکن درحقیقت اقل جمع کے

مصدق میں اختلاف ہے، ایک قول دوکا بھی ہے، تو مذکورہ ضابطہ کی رو سے اس پر دو دراہم لازم ہونے چاہئیں، نہ کہ تین دراہم، مصنفؒ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگرچہ اقل جمع کے مصداق میں دوکا بھی قول ہے، مگر مشہور قول تین کا ہی ہے، اور اقرار کی بناء مشہور قول پر ہی ہے۔

اس قاعدہ سے بدعات کی تردید:

اس قاعدہ کی شرح میں جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ انسان اصل کے اعتبار سے حقوق اللہ سے بھی بری الذمہ ہوتا ہے، تو اگر کوئی شخص کسی قول و عمل کو وجوب یا استحباب کے درجہ میں لازم قرار دے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ بندوں کے ذمہ کو حق اللہ کے ساتھ مشغول کرنا چاہتا ہے، تو اگر اس کے پاس اس بارے میں کوئی شرعی مستند دلیل موجود ہو تو وہ قول و عمل حسب دلیل شرعی لازم ہوگا اور عبادت قرار پائے گا ورنہ نہیں^(۱) لہذا اہل بدعت جو اپنی بدعات کو عبادات گردانتے ہیں، چونکہ ان کے عبادت ہونے پر کوئی شرعی مستند دلیل موجود نہیں، اس لئے وہ بدعات نہ عبادات بنیں گی اور نہ بندوں کے ذمہ لازم ہوں گی: ”لأن الأصل براءة الذمة“

قَاعِدَةٌ: مَنْ شَكَّ هَلْ فَعَلَ شَيْئًا أَمْ لَا؟ فَلَا ضَلَّ أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ وَتَدْخُلُ فِيهَا قَاعِدَةٌ أُخْرَى: مَنْ تَيَقَّنَ الْفِعْلَ وَشَكَّ فِي الْقَلِيلِ، وَالْكَثِيرِ حَمَلَ عَلَى الْقَلِيلِ؛ لِأَنَّهُ الْمُتَيَقَّنُ إِلَّا أَنْ تَشْتَغَلَ الذِّمَّةُ بِالْأَضَلِّ فَلَا يَبْزَأُ إِلَّا بِالْيَقِينِ وَهَذَا إِلَّا سِتْنَاءً رَاجِعٌ إِلَى قَاعِدَةٍ ثَالِثَةٍ هِيَ: مَا ثَبَتَ بَيِّقِينَ لَا يَرْتَفِعُ إِلَّا بَيِّقِينَ وَالْمُرَادُ بِهِ غَالِبُ الظَّنِّ وَلِذَا قَالَ فِي الْمُلْتَقَطِ: (۲) وَلَوْ لَمْ يَفْتَهُ مِنَ الصَّلَاةِ شَيْءٌ، وَاجِبٌ أَنْ يَقْضِيَ صَلَاةَ عُمْرِهِ مُنْذُ أَدْرَكَ لَا يُسْتَحَبُّ ذَلِكَ إِلَّا إِذَا كَانَ أَكْبَرُ ظَنَّهُ فَسَادَهَا بِسَلْبِ الطَّهَّارَةِ، أَوْ تَرَكَ شَرْطَ فَحَيْثُ يُقْضَى مَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ فَسَادَهُ. (۳) وَمَا زَادَ عَلَيْهِ يُكْرَهُ لِيُرُودِ النَّهْيِ عَنْهُ (انْتَهَى).

(۱) تلقیح الافہام العلیہ بشرح القواعد الفقہیہ لولید بن راشد السعیدان ۱: ۴۶۱۔

(۲) الملقط فی فروع الحنفیہ، ص: ۵۳، مطبوعہ دار الایمان سہارنپور۔

(۳) وقد سقط كلمة ”فساده“ من جميع نسخ الأشباه القديمة والجديدة المطبوعة في الهند وخراجها، لكنها

موجودة في ”الملقط“، وعدمها يجعل الجملة ناقصة فلذا ألبتته في المتن۔

شَكَّ فِي صَلَاةٍ هَلْ صَلَّاهَا أَمْ لَا، أَعَادَ فِي الْوَقْتِ، شَكَّ فِي رُكُوعٍ أَوْ سُجُودٍ وَهُوَ فِيهَا
 أَعَادَ، وَإِنْ كَانَ بَعْدَهَا فَلَا، وَإِنْ شَكَّ أَنَّهُ كَمْ صَلَّى، فَإِنْ كَانَ أَوَّلَ مَرَّةٍ اسْتَأْنَفَ، وَإِنْ
 كَثُرَ تَحَرَّى، وَإِلَّا أَخَذَ بِالْأَقَلِّ وَهَذَا إِذَا شَكَّ فِيهَا قَبْلَ الْفَرَاغِ، وَإِنْ كَانَ بَعْدَهُ فَلَا شَيْءَ
 عَلَيْهِ إِلَّا إِذَا تَذَكَّرَ بَعْدَ الْفَرَاغِ أَنَّهُ تَرَكَ فَرَضًا وَشَكَّ فِي تَعْيِينِهِ قَالُوا: يَسْجُدُ سَجْدَةً
 وَاحِدَةً ثُمَّ يَقْعُدُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَةً، ثُمَّ يَسْجُدُ بِسَجْدَتَيْنِ، ثُمَّ يَقْعُدُ، ثُمَّ يَسْجُدُ
 لِلْسَّهْوِ. كَذَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ^(١) وَلَوْ أَخْبَرَهُ عَدْلٌ بَعْدَ السَّلَامِ: إِنَّكَ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ
 أَرْبَعًا^(٢) وَشَكَّ فِي صِدْقِهِ وَكَذِبِهِ فَإِنَّهُ يُعِيدُ اخْتِيَاطًا؛ لِأَنَّ الشَّكَّ فِي صِدْقِهِ شَكٌّ فِي
 الصَّلَاةِ. وَلَوْ وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْإِمَامِ وَالْقَوْمِ فَإِنْ كَانَ الْإِمَامُ عَلَى يَقِينٍ لَا يُعِيدُ وَإِلَّا
 أَعَادَ بِقَوْلِهِمْ، كَذَا فِي الْخُلَاصَةِ^(٣).

وَلَوْ صَلَّى رَكْعَةً بِنِيَّةِ الظُّهْرِ، ثُمَّ شَكَّ فِي الثَّانِيَةِ أَنَّهُ فِي الْعَصْرِ، ثُمَّ شَكَّ فِي
 الثَّلَاثَةِ أَنَّهُ فِي التَّطَوُّعِ ثُمَّ شَكَّ فِي الرَّابِعَةِ أَنَّهُ فِي الظُّهْرِ قَالُوا: يَكُونُ فِي الظُّهْرِ وَالشَّكُّ
 لَيْسَ بِشَيْءٍ. وَلَوْ تَذَكَّرَ مُصَلِّي الْعَصْرِ أَنَّهُ تَرَكَ سَجْدَةً وَلَمْ يَذَرِ هَلْ تَرَكَهَا مِنَ الظُّهْرِ،
 أَوْ الْعَصْرِ الَّذِي هُوَ فِيهَا تَحَرَّى، فَإِنْ لَمْ يَقَعْ تَحَرُّيهِ عَلَى شَيْءٍ يُتِمُّ الْعَصَرَ وَيَسْجُدُ
 سَجْدَةً وَاحِدَةً ثُمَّ يُعِيدُ الظُّهْرَ اخْتِيَاطًا، ثُمَّ يُعِيدُ الْعَصَرَ، فَإِنْ لَمْ يُعِدْ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ.
 وَفِي الْمُجْتَبَى^(٤) إِذَا شَكَّ أَنَّهُ كَبَّرَ لِلْإِفْتِيحِ أَوْ لَا؟ أَوْ هَلْ أَخَذْتُ، أَوْ لَا، أَوْ هَلْ
 أَصَابْتُ النَّجَاسَةَ ثَوْبَةً، أَوْ لَا، أَوْ مَسَحَ رَأْسَهُ، أَوْ لَا اسْتَقْبَلَ إِنْ كَانَ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَّا فَلَا
 (انْتَهَى). وَلَوْ شَكَّ أَنَّهَا تَكْبِيرَةُ الْإِفْتِيحِ، أَوْ الْقُنُوتِ لَمْ يَبْصُرْ شَارِعًا وَتَمَامُهُ فِي الشَّرْحِ

(١) فتح القدير ١: ٥٢٢ مطبوعه بيروت.

(٢) كذا في جميع نسخ الأشباه الموجودة عندنا، وفي الخلاصة: ثلاث ركعات بدله، وهو الصحيح، لأنه إن كان

صلى الظهر أربعاً فلماذا يعيد الصلوة؟

(٣) خلاصة الفتاوى ١: ٤٣٧، مطبوعه باكستان.

(٤) لم يتهيأ لي هذا الكتاب، ولكن هذه المسئلة بعينها وكذا ما بعدها مذكورة في خلاصة الفتاوى ١: ٤٣٧.

مِنْ آخِرِ سُجُودِ السَّنَةِ (۱)

ترجمہ: قاعدہ: جس کو شک ہو کہ اس نے کوئی کام کیا یا نہیں؟ تو اصل یہ ہے کہ اس نے نہیں کیا، اور اس میں ایک دوسرا قاعدہ (بھی) شامل ہے: جس کو کوئی کام کرنے کا یقین ہو اور قلیل و کثیر میں شک ہو تو وہ قلیل پر محمول ہوگا، اس لئے کہ (قلیل) یقینی ہے، الایہ کہ ذمہ اصل فعل کے ساتھ مشغول ہو تو وہ اس سے یقینی طور پر انجام دینے ہی سے بری ہوگا، اور یہ استثناء ایک تیسرے قاعدہ کی طرف راجع ہے، وہ یہ کہ: جو امر یقین سے ثابت ہو وہ یقین ہی سے مرتفع ہوگا، اور مراد اس سے غالب ظن ہے، اور اسی وجہ سے ”معلقہ“ میں کہا ہے کہ: اور اگر کسی کی کوئی نماز فوت نہ ہوئی ہو اور وہ یہ چاہتا ہو کہ وہ بالغ ہونے کے وقت سے اپنی عمر بھر کی نمازوں کی قضاء کرے تو ایسا کرنا اس کے لئے مستحب نہیں ہے، مگر جبکہ طہارت کے فقدان یا کسی شرط کے متروک ہو جانے کے سبب نماز کے فاسد ہونے کا غالب گمان ہو تو ایسی صورت میں اتنی نمازوں کی قضا کرے جتنی کے بارے میں (اس طرح کا) غالب گمان ہو، اور اس سے زیادہ کی (قضا) مکروہ ہے، کیونکہ اس کی ممانعت وارد ہے اتنی نماز کے بارے میں شک ہوا کہ پڑھی ہے یا نہیں؟ تو اس کا وقت ہونے کی صورت میں اعادہ کر لے، رکوع یا سجود میں ہوتے ہوئے ان کے بارے میں شک ہو تو (ان کا) اعادہ کر لے اور اگر ان (سے فراغت) کے بعد شک ہو تو (اعادہ) نہیں، اور اگر شک ہو کہ کتنی رکعات پڑھیں؟ تو اگر پہلی مرتبہ ایسا ہوا ہو از سر نو نماز پڑھے اور اگر بکثرت ایسا ہوتا ہو تو تخری کرے ورنہ کم ترک اختیار کر لے، اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ رکعات میں شک نماز سے فارغ ہونے سے قبل ہوا ہو، اور اگر فراغت کے بعد ہوا ہو تو اس پر کسی چیز کا اعادہ نہیں، الایہ کہ فراغت کے بعد جب یہ یاد آئے کہ اس نے کسی فرض کو ترک کر دیا اور اس کی تعیین میں شک ہو تو انہوں نے فرمایا ہے کہ: ایک سجدہ کرے پھر بیٹھ جائے پھر کھڑا ہو پھر ایک رکعت مع دو سجدوں کے پڑھے، پھر بیٹھ جائے پھر سجدہ سہو کر لے، کذا فی فتح القدیر۔

اور اگر اس کو کوئی عادل شخص سلام کے بعد خبر دے کہ تو نے ظہر کی چاروں رکعات ادا کی ہیں، اور اس کو اس کے صدق و کذب میں شک ہو تو وہ احتیاطاً اعادہ کر لے، اس لئے کہ اس کے صدق میں شک نماز میں شک ہے، اور اگر امام اور قوم کے درمیان اختلاف ہو جائے تو اگر امام کو یقین کے ساتھ علم ہو تو اعادہ

نہ کرے ورنہ ان کے کہنے کی وجہ سے اعادہ کر لے، کذا فی الخلاصۃ، اور اگر ایک رکعت ظہر کی نیت سے پڑھی، پھر دوسری رکعت میں یہ شک ہوا کہ وہ عصر میں ہے، پھر تیسری میں شک ہوا کہ وہ نفل میں ہے، پھر چوتھی میں شک ہوا کہ وہ ظہر میں ہے، تو انہوں نے کہا ہے کہ وہ ظہر میں شمار ہوگا اور شک کا کوئی اعتبار نہیں، اور اگر عصر پر ہننے والے کو یاد آیا کہ اس نے ایک سجدہ ترک کیا ہے اور یہ علم نہیں کہ وہ سجدہ ظہر کا ترک ہوا ہے یا اس عصر کا جس میں وہ ہے، تو تحری کرے، اور اگر اس کی تحری کسی بھی بات پر نہ ٹھہرے تو عصر پوری کر لے اور ایک سجدہ (مزید) ادا کر لے پھر ظہر کا اعادہ کرے، پھر عصر کا اعادہ کرے، اور اگر کچھ بھی اعادہ نہ کرے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں، اور مجتہد میں ہے کہ جب یہ شک ہو کہ (افتتاحی) تکبیر کہی یا نہیں؟ یا حدث پیش آیا یا نہیں؟ یا اس کے کپڑے پر نجاست لگی یا نہیں؟ یا سر کا مسح کیا یا نہیں؟ تو از سر نو وہ عمل کرے اگر پہلی مرتبہ ایسا ہوا ہو ورنہ از سر نو کرنے کی ضرورت نہیں، اتنی، اور اگر یہ شک ہو کہ یہ افتتاحی تکبیر کہی یا قنوت کی؟ تو نماز شروع کرنے والا شمار نہیں ہوگا، اور اس کی مکمل تفصیل ”شرح“ میں موجود سہو کے آخر میں ہے۔

(۱) قَاعِدَةٌ : مَنْ شَكَّ هَلْ فَعَلَ شَيْئًا أَمْ لَا؟ شرح وتوضیح:

(۲) قاعدة : من تيقن الفعل وشك في القليل والكثير حمل على القليل، مفہوم و مطلب:

(۳) قاعدة : ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، معنی و مطلب:

تشریح: ”الیقین لا یزول بالشک“ کے تحت داخل ضمنی قواعد کو بیان کیا جا رہا ہے، اسی سے متفرع تین قواعد مصنف نے یہاں ذکر فرمائے ہیں، جو باہم قریب اور مربوط ہیں، پہلا قاعدہ یہ ہے: ”من شك هل فعل شيئا أم لا فالأصل أنه لم يفعله“ یعنی جس کو کسی کام کے بارے میں شک ہو کہ اس نے وہ کام کیا یا نہیں؟ تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے وہ کام نہیں کیا، اس لئے کہ امر متیقن شک سے زائل نہیں ہوا کرتا، چونکہ پہلے سے کام نہ کرنا یقینی ہے، اس لئے محض اس کی انجام دہی کے شک سے اس کی انجام دہی کا حکم نہیں ہوگا، اور وہ کام بدستور اس کے ذمہ میں باقی رہے گا، لہذا وہ اس کو پھر سے انجام دے، اسی سے متعلقہ دوسرا قاعدہ یہ ہے: ”من تيقن الفعل وشك في القليل والكثير حمل على القليل“ یعنی اگر کسی کو کام کرنے کا تو یقین ہو، مگر اس میں شک ہو کہ کم مقدار میں کیا یا زیادہ مقدار میں؟ تو اس کو قلیل پر محمول

کیا جائے گا، کیونکہ قلیل کی انجام دہی متیقن ہے، البتہ اگر کسی کے ذمہ میں کوئی فعل ہو اور اس کو نفس فعل کے بارے میں ہی شک ہو کہ کیا یا نہیں کیا؟ تو وہ اس فعل سے بری نہیں ہوگا، تا آنکہ اس کو یقینی طور پر انجام نہ دے لے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مزید ایک قاعدہ یہ مستنبط ہوا: ”ماتبت بیقین لا یرتفع إلا بیقین“ یعنی جس کام کا ذمہ میں ہونا یقین سے ثابت ہو، اس کا ذمہ سے ارتفاع (براءت اور نفی) بھی یقین ہی سے ہوگا، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کے ذمہ میں کسی یقینی دلیل سے اللہ تعالیٰ شانہ یا کسی انسان کا کوئی حق ثابت ہو تو اس حق سے اس کی براءت بھی یقینی طور پر انجام دینے سے ہوگی، یا کم از کم اس کی ادائیگی کا ظن غالب ہو تب ہوگی، کیونکہ ظن غالب بھی یقین کے ساتھ ملحق ہے، اسی طرح اگر کسی کام کی انجام دہی کا یقین ہو اور کوئی یہ ثابت کرنا چاہے کہ اس کو انجام نہیں دیا گیا تو اس کے لئے بھی یقین یا کم از کم غلبہ ہونا چاہئے، تب اس کی عدم ادائیگی سمجھی جائے گی۔

دوسرے قاعدہ کے اخیر میں مصنفؒ نے جو استثناء فرمایا ہے: ”إلا أن تشتغل الذمة بالأصل“ اس میں ”اصل“ سے مراد ”فعل“ ہے جیسا کہ تشریح میں ذکر کیا گیا، چونکہ اس استثناء کا مفہوم بعینہ وہ ہے جو ان قواعد میں سے پہلے قاعدہ: ”من شك هل فعل شيئا أم لا؟“ کا ہے، اس لئے اس استثناء کی ضرورت نہیں تھی۔ (۱)

گذشتہ ادا کردہ نمازوں کے اعادہ کا حکم:

وَلِذَا قَالَ فِي الْمُتَلَقِّطِ الْخ: ذمہ میں ثابت حق سے براءت اور جو فعل انجام پا چکا اس پر غیر انجام پایا ہوا ہونے کا حکم اس وقت ہوگا جب اس کو انجام نہ دینے کا یقین یا غلبہ ظن ہو، اس کی دلیل کے طور پر مصنفؒ نے ”ملحوظ“ کے حوالہ سے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ کسی کی کوئی نماز فوت نہیں ہوئی اور وہ بالیقین نمازیں ادا کر چکا، مگر وہ پھر بھی بلوغ سے تاحال نمازوں کی دوبارہ ادائیگی کی خواہش رکھتا ہے، تو شرعاً اس کا یہ فعل پسندیدہ نہیں، بلکہ ایک قول کے مطابق مکروہ ہے (۲) البتہ اگر اس کا غالب گمان ہو کہ طہارت یا کسی اور شرط کے فوت ہو جانے کے سبب وہ نمازیں اداء نہیں ہو سکیں، تو ایسی صورت میں وہ صرف ان نمازوں کی قضاء کر لے جن کے بارے میں اس طرح کا غالب گمان ہو، اور وہ نمازیں جن کے

(۱) شرح حموی، التحقيق الباهر۔

(۲) کذا فی حاشیة الحموی۔

بارے میں اس طرح کا غالب گمان نہیں ہے ان کی قضاء اس کے لئے مکروہ ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں اس سے ممانعت وارد ہے: ”لَا يَصْلِي بَعْدَ صَلَاةٍ مِثْلَهَا“^(۱) لہذا فساد کے غلبہ ظن کے بغیر نمازوں کی دوبارہ ادائیگی مکروہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں نمازوں کی ادائیگی یقینی ہے، پھر اس ادائیگی کو غیر معتبر اور کالعدم بنانے کے لئے فساد کا غلبہ ظن ہونے کی شرط لگائی گئی، جس سے معلوم ہوا کہ جو فعل کیا جا چکا اسکو کالعدم ثابت کرنے کے لئے کم از کم غلبہ ظن ہونا چاہئے۔

مسئلہ مذکورہ میں فساد کے غلبہ ظن کے بغیر نمازوں کی قضاء کا حکم ذکر کیا گیا کہ: ”لَا يَسْتَحِبُّ ذَلِكَ“ شارح حموی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر فساد کا غلبہ ظن ہو تو قضاء محض مستحب ہوگی، جبکہ ایسی صورت میں قضاء واجب ہونی چاہئے، کیونکہ عدم ادائیگی کا غلبہ ظن ہے؟ انہوں نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ استثناء منقطع ہے، لہذا اس میں ماقبل کے لحاظ سے حکم جاری نہیں ہوگا، بلکہ اس کا حکم مستقل ہوگا جو وجوب ہی کا ہے^(۲) دوسرا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ”لَا يَسْتَحِبُّ ذَلِكَ“ کے تحت کراہت بھی داخل ہے، چنانچہ ایک قول کے مطابق فساد کے غلبہ ظن کے بغیر قضاء کرنا مکروہ ہے کما مر، اور مطلق کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہوا کرتی ہے جس کا مقابل وجوب ہے، لہذا اگر فساد کا غلبہ ظن ہو تو پھر قضاء محض مستحب نہیں بلکہ واجب ہوگی۔

نماز اداء کی یا نہیں؟ اس میں شک کا حکم:

شَكٌّ فِي صَلَاةٍ هَلْ صَلَّاهَا أَمْ لَا الْخ: یہاں سے مذکورہ قواعد پر متفرع مسائل کا بیان شروع ہو رہا ہے، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص کو نماز کے بارے میں شک ہوا کہ پڑھی یا نہیں پڑھی؟ تو اگر نماز کے وقت کے اندر یہ شک ہوا ہو پھر تو نماز پڑھے، کہ اصل فعل کی عدم ادائیگی ہے، اور اگر نماز کا وقت گزر

(۱) المصنف لابن ابی شیبہ/ من کرہ ان یصلی بعد الصلوة مثلها/ عن عمر بن الخطاب وابن مسعود

موقوفاً (۵۹۹۷-۵۹۹۸-۵۹۹۹)، وروی ابو داود عن ابن عمر مرفوعاً فی باب اذا صلی فی جماعة ثم ادرک جماعة

أیعد؟ (رقم: ۵۷۹): قال: ”لا تصلوا صلاة فی یوم مرتین“۔

(۲) شرح حموی۔

جانے کے بعد شک ہوا ہو تو پھر اعادہ کی ضرورت نہیں، کیونکہ مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ وقت مقررہ پر نماز ادا کر لیتا ہے، دوسرے یہ کہ قضاء اس وقت واجب ہوتی ہے جبکہ عدم ادائیگی ثابت ہو جائے اور مذکورہ صورت میں عدم ادائیگی کا محض شک ہے اس لئے اعادہ واجب نہ ہوگا۔^(۱)

رکوع یا سجدہ کی عدم ادائیگی کا شک:

شَكٌّ فِي رُكُوعٍ أَوْ سُجُودٍ الْخ: رکوع یا سجدہ کے بارے میں شک ہوا کہ کیا یا نہیں؟ تو اگر یہ شک نماز پڑھنے کے دوران ہوا ہو پھر تو رکوع اور سجدہ کی ادائیگی کرے، کہ اصل فعل کی عدم ادائیگی ہے، اور اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد یہ شک ہوا پھر رکوع اور سجدہ کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جب نماز پڑھی تو سب امور انجام پائے ہوں گے۔

ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ ”مَنْ شَكَّ هَلْ فَعَلَ شَيْئًا لَا الْخ“ کا ضابطہ نماز کے باب میں وقت نماز اور حالت نماز کے ساتھ مقید ہے، نماز کا وقت نکل جانے اور نماز سے فارغ ہو جانے کے بعد اس ضابطہ پر عمل نہیں ہوگا۔

رکعات کی تعداد میں شک کا حکم:

وَإِنْ شَكَّ أَنْتَهُ كَمَ صَلَّي الْخ: ایک آدمی کو نماز پڑھتے ہوئے شک ہو گیا کہ اس نے کتنی رکعات پڑھیں؟ تو اگر اس طرح کا شک پہلی مرتبہ ہوا ہو تو وہ نماز از سر نو پڑھے، بایں طور کہ اس نماز کو کسی منافی صلوٰۃ عمل کے ذریعہ ختم کر کے دوبارہ تکبیر کہے، اور اگر کسی کو اس طرح کی صورت بکثرت پیش آتی ہو تو اس کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ تحری کرے، اور تحری میں جو اس کے مطابق عمل کرے، اور اگر تحری کے باوجود کسی طرف رجحان نہ ہو، تو پھر اقل فعل کو اختیار کرے، مثلاً دو تین میں شک ہو تو دو سمجھے اور بقیہ نماز اسی کے اعتبار سے مکمل کرے، اس لئے کہ ضابطہ ہے کہ جب قلیل و کثیر میں شک ہو تو قلیل کے متیقن ہونے کی وجہ سے اسی کو اختیار کیا جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر شک بکثرت پیش آتا ہو یا یہ کہ تحری سے کسی جانب رجحان ہو گیا ہو، تو پھر نماز میں یہ قاعدہ جاری نہیں ہوگا، لہذا مذکورہ قاعدہ باب صلوٰۃ میں جس طرح وقت صلوٰۃ اور حالت صلوٰۃ کے ساتھ مقید ہے، اسی طرح اس میں یہ بھی قید ہے کہ شک بکثرت پیش نہ آتا

ہو اور تحری سے بھی کسی جانب میلان نہ ہوا ہو۔^(۱)

پھر یہ تفصیل نماز کے دوران شک واقع ہونے کی صورت میں ہے، اگر نماز کے بعد رکعات کی مقدار میں شک ہو تو پھر اس شک کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جب نماز ادا کی ہے تو مکمل ادا کی ہوگی، البتہ صاحب فتح القدیر نے نماز کے بعد شک کے معتبر ہونے کی ایک استثنائی صورت ذکر کی ہے، وہ یہ کہ کسی کو نماز سے فارغ ہو کر (نماز سے فراغت سے مراد اس کے ارکان سے فارغ ہو جانا ہے خواہ سلام پھیر دیا ہو یا نہ پھیرا ہو، لہذا بقدر تشہد بیٹھنے کے بعد سلام پھیرنے سے قبل اگر شک ہو تو بھی یہی حکم ہوگا) یاد آئے کہ اس کا کوئی فرض ترک ہوا ہے، اور اس کو فرض کے ترک کا تو یقین ہو، مگر یہ متعین نہ ہو کہ کونسا فرض ترک ہوا ہے؟ تو ایسی صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا آخری سجدہ ترک ہوا ہے، کہ اس طرح کے مواقع پر آخری عمل کو اختیار کیا جاتا ہے، جیسا کہ ”الاصل بقاء ما کان علی ما کان“ کے ضابطہ کے تحت گزرا، اور آخری عمل اگرچہ قعدہ اخیرہ ہے مگر چونکہ وہ بالکل اخیر میں انجام دیا جاتا ہے اس لئے اس میں اس طرح کا شک علامۃ پیش نہیں آسکتا، اس بناء پر سجدہ آخری عمل قرار پائے گا، لہذا وہ ایک سجدہ کرے اور پھر بقدر تشہد قعدہ کرے، کیونکہ امکان ہے کہ اس کی نماز مکمل ہو چکی ہو اور نماز کی تکمیل پر قعدہ فرض ہوتا ہے، اس کے بعد پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت مع دو سجدوں کے ادا کرے، اور قعدہ میں بیٹھ کر سجدہ سہو کر کے نماز پوری کر دے، سجدہ کرنے کے بعد مزید ایک رکعت ادائیگی کا حکم اس وجہ سے ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا جو فرض ترک ہوا ہے وہ رکوع ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں محض سجدہ کافی نہیں ہوگا، اس لئے سجدہ کرنے کے بعد مزید ایک کامل رکعت ادا کرنے کا حکم کیا گیا۔^(۲)

صاحب فتح القدیر نے نماز کے بعد شک کا اعتبار کئے جانے کی جو یہ استثنائی صورت ذکر فرمائی ہے، یہاں تو اس کے بارے میں مصنف نے سکوت فرمایا ہے، مگر ”البحر الرائق“ میں ذکر کیا ہے کہ اس استثناء کی حاجت نہیں تھی، کیونکہ مسئلہ ترک فرض کے شک ہو جانے کی وجہ سے نماز کے اعادہ اور عدم اعادہ کا ہے، اور مذکورہ صورت جس کا استثناء کیا گیا ہے اس میں فریضہ کے ترک کا یقین ہے، شک محض اس

(۱) التحقیق الباہر۔

(۱) البحر الرائق: ۱/۱۷۲، فتح القدیر: ۱/۲۵۲، تبیین الحقائق: ۱/۱۹۹۔

فریضہ کی تعیین میں ہے، اسلئے یہ استثناء بے محل ہے۔ (۱)

پہلی مرتبہ پیش آنیوالے شک کا مصداق:

نیز اوپر مسئلہ میں جو پہلی مرتبہ شک پیش آنے کا تذکرہ آیا، اس کی مراد میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں:

(۱) اس سے مراد بلوغ کے بعد کا پہلا شک ہے، اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، لہذا دوسری تیسری مرتبہ اگر شک آئے تو اس کا حکم پہلے شک سے مختلف ہوگا۔

(۲) اس سے مراد اس نماز کا پہلا شک ہے جو وہ ادا کر رہا ہے، فخر الاسلام بزدوی اور ابن الفضل اسی کے قائل ہیں، لہذا اگر اس نماز میں دوبارہ یا سہ بارہ شک ہو تو پھر استیناف کا حکم نہیں ہوگا۔

(۳) ”پہلے شک“ سے مراد یہ ہے کہ اس کو شک کی عادت نہ ہو یعنی کبھی کبھار شک پیش آیا کرتا ہو، علامہ سرخسی اور علامہ کاسانی کے یہاں یہی مختار ہے اور بعض فقہاء نے اس کو ”أشبه بالفقه“ قرار دیا ہے، لہذا جس کو شک اکثر پیشتر پیش آئے تو وہ تحرری کرے گا۔ (۲)

وَلَوْ أَخْبَرَهُ عَدْلُ الْخ: ایک شخص نے کوئی نماز مثلاً ظہر ادا کی، نماز کے بعد کسی عادل اور ثقہ شخص نے اسکو بتلایا کہ تو نے ظہر کی صرف تین رکعات پڑھی ہیں، نمازی شش و پنج میں پڑ گیا، اور اسکے صادق یا کاذب ہونے کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکا، تو اسے چاہئے کہ احتیاطاً نماز کا اعادہ کر لے، کیونکہ اس کے صدق میں شک ہونے کا مطلب نماز میں شک ہونا ہے، لہذا ”مَنْ شَكَّ هَلْ فَعَلَ شَيْئًا أَمْ لَا الْخ“ کے ضابطہ کے تحت نماز کا اعادہ کر لے۔

اوپر جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ نماز کے باب میں فراغت کے بعد مذکورہ قاعدہ جاری نہیں ہوتا، مگر اس صورت میں نماز سے فراغت کے بعد مذکورہ نماز سے فراغت کے بعد بھی شک کا اعتبار کرتے ہوئے اعادۂ صلوٰۃ کا حکم دیا گیا، تو یہ صورت مذکورہ ضابطہ سے مستثنیٰ ہے، اور مصنف نے صاحب فتح القدیر کی استثناء کردہ صورت کے بجائے اس کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے (۳) البتہ اگر مذکورہ صورت میں اس کو مخیر کی

(۱) البحر الرائق: ۱۱۸/۲۔

(۱) رد المحتار نعمانیہ: ۵۰۶/۱، البحر الرائق: ۱۱۸/۲۔

(۲) البحر الرائق: ۱۱۸/۲۔

بات پر اعتماد نہ ہو اور اپنی نماز کے مکمل ہونے کا یقین ہو، تو پھر اسے اعادہ کی ضرورت نہیں، اور اگر دو عادل شخص اسکو خبر دیں اور اس کو ان کی خبر میں بھی شک ہو تو اس پر شک ہونے کے باوجود اعادہ لازم ہے۔ (۱)

امام و مقتدیوں میں رکعات کی تعداد میں اختلاف کا حکم:

وَلَوْ وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ الْخ: امام اور مقتدیوں کے درمیان رکعات کی تعداد میں اختلاف ہو جائے مثلاً قوم تین کہے اور امام چار، تو اگر امام کو اپنی بات پر یقین ہو پھر تو اعادہ کی حاجت نہیں، اور اگر اس کو اپنی بات پر یقین نہ ہو تو پھر اعادہ لازم ہوگا جیسا کہ ابھی اوپر ذکر کیا گیا۔

اور اگر مقتدیوں کی رائے مختلف ہو تو امام کی رائے ان میں سے جس کے موافق ہو اس کے قول کو اختیار کیا جائے گا، خواہ جس کی رائے کی امام نے موافقت کی وہ تنہا ہی کیوں نہ ہو۔ (۲)

وَلَوْ صَلَّى رَكْعَةً بِنِيَّةِ الظُّهْرِ الْخ: ایک شخص نے ظہر کی نیت سے ایک رکعت پڑھی، دوسری رکعت میں شک پیدا ہوا کہ شاید وہ فوت شدہ عصر پڑھ رہا ہے، تیسری رکعت میں پہنچنے کے بعد نفل کی ادائیگی کا شک ہو گیا، چوتھی رکعت میں جب پہنچا تو پھر اسی ظہر کا شک ہوا جس کی نیت سے پہلی رکعت ادا کی تھی۔

پہنچی وہیں پہ خاک جہاں کا خمیر تھا

تو اس صورت میں کونسی نماز اداء ہوگی؟ فرماتے ہیں کہ اس کی وہی ظہر اداء ہوگی جو اس نے شروع کی تھی، اور جو شکوک اس کو پیدا ہوئے وہ سب غیر معتبر قرار پائیں گے، اس لئے کہ نماز کا آغاز اس نے یقیناً ظہر کی نیت سے کیا ہے، باقی سب محض احتمالات ہیں، لہذا ان کا اعتبار نہیں ہوگا، دوسرے یہ کہ نیت کا اصل محل ابتداء صلوٰۃ ہے اور شروع میں ظہر کی ہی نیت کی گئی تھی، لہذا اخیر تک اس کے بقاء کا حکم ہوگا کما مر فی المبحث الثامن من مباحث النية۔

نماز پڑھتے ہوئے فوت شدہ سجدہ یاد آ جانے کا حکم:

وَلَوْ تَذَكَّرَ مُصَلِّي الْعَصْرِ الْخ: ایک شخص عصر پڑھ رہا ہے، اسی دوران یاد آیا کہ اس کا کوئی سجدہ

(۱) البحر الرائق: ۱۸/۲، التحقیق الباہر۔

(۱) البحر الرائق: ۱۸/۲، وقد ذکرنا هناك جزئیات أخرى لهذه المسئلة۔

فوت ہوا ہے، مگر یہ متعین نہ ہو سکا کہ وہ فوت شدہ سجدہ اسی عصر کا ہے یا کسی اور نماز مثلاً ظہر کا ہے؟ تو وہ تحری کرے اور تحری سے جو رجحان ہو اس کے مطابق عمل کرے، اگر تحری کے بعد بھی کسی جانب رجحان نہ ہو سکے تو پھر وہ ایک مزید سجدہ کر کے عصر مکمل کر لے، اس لئے کہ وہ فوت شدہ سجدہ اسی عصر کا بھی ہو سکتا ہے، مگر چونکہ اس میں ظہر کا بھی ہونے کا احتمال ہے اس لئے احتیاطاً اور استحباباً ظہر کا بھی اعادہ کر لے، اور ظہر کے اعادہ کے بعد پھر عصر کا بھی اعادہ کر لے، تاکہ نمازیں بالترتیب اداء ہوں۔ لیکن مزید سجدہ کر کے عصر مکمل کرنے کے بعد جو ظہر اور اس کے بعد پھر عصر کے اعادہ کا حکم تحریر کیا گیا یہ محض احتیاطاً اور استحباباً ہے، اگر ان نمازوں کا اعادہ نہ کیا جائے تو بھی کچھ حرج نہیں، اس لئے کہ جب تحری سے کچھ پتہ نہ چلا تو ظاہر یہی ہے کہ وہ عصر ہی کا ہے، لہذا اس کے مطابق عصر مکمل کر لی گئی، اس سجدہ کے نماز عصر میں اداء ہو جانے کے بعد اس کی وجہ سے کسی اور نماز کا اعادہ ضروری نہیں رہا، ورنہ سابق نمازوں میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ اس کا سجدہ فوت ہوا ہو، لہذا کس کس نماز کا اعادہ کرو گے؟

تکبیر افتتاح، حدث، نجاست اور مسح راس میں شک:

وَفِي الْمُجْتَنَبِ إِذَا شَكَّ الْخ: ایک شخص کو شک ہوا کہ اس نے تکبیر افتتاح کہی یا نہیں؟ یا یہ شک ہوا کہ اس کو حدث پیش آیا یا نہیں؟ یا اس میں شک ہوا کہ اس کے کپڑے کو نجاست لگی یا نہیں؟ یا اس بارے میں شک ہوا کہ مسح راس کیا یا نہیں؟ ان تمام شکوک کے بارے میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا پہلی مرتبہ ہوا ہو پھر تو ازسرنو ان امور کو انجام دے یعنی شک کے مقتضی پر عمل کرے اور اگر ایسا بکثرت ہوتا رہتا ہو تو پھر یہ امور انجام یافتہ سمجھے جائیں گے، لہذا اشک کی طرف التفات نہ کرے۔

ان صورتوں میں سے تکبیر افتتاح اور مسح راس میں پہلی مرتبہ شک پیش آنے کی صورت میں ان کے ازسرنو انجام دینے کا حکم تو ”مَنْ شَكَّ هَلْ فَعَلَ شَيْئًا لَا الْخ“ کے ضابطہ کے مطابق ہے، لیکن حدث کے پیش آنے اور نجاست کے کپڑے پر لگ جانے کا پہلی مرتبہ شک پیش آنے کی صورت میں استقبال کا حکم دینا، ”الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ“ کے ضابطہ کے خلاف ہے، اس کی رو سے ان شکوک کا اعتبار نہ ہونا چاہئے، اور طہارت کے بقاء کا حکم ہونا چاہئے، مگر مصنفؒ اخیر قاعدہ میں ذکر فرمائیں گے کہ ان شکوک کا پہلی مرتبہ پیش آنا اس ضابطہ سے مستثنیٰ ہے، فلا اشكال۔

اسی طرح اگر یہ شکوک بکثرت پیش آئیں تو پھر ان شکوک کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اس پر وضوء و غسل وغیرہ لازم نہیں ہوگا، اگرچہ ”مَنْ شَكَّ هَلْ فَعَلَ شَيْئًا لَا الْخ“ کے ضابطہ کی رو سے جب بھی شک پیش آئے تو فعل کو کالعدم مان کر اس کے از سر نو کرنے کا حکم ہونا چاہئے، مگر ماقبل میں گزر چکا کہ کثرت سے پیش آنے والے شکوک میں یہ ضابطہ جاری نہیں ہوتا، لیکن علامہ شامیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مذکورہ صورت کا تعلق داخل صلوٰۃ سے ہے، لہذا جب دوران صلوٰۃ یہ شکوک پیش آئیں تو پھر ان کی حیثیت نماز کے ارکان میں پیش آنے والے شکوک کے مثل ہو جائے گی، اس لئے حکم یہ ہوگا کہ نماز میں پہلی مرتبہ پیش آنے کی صورت میں نماز کا استیناف کرے اور اگر بکثرت پیش آئیں تو پھر ان کی جانب التفات نہ کرے۔^(۱)

وَلَوْ شَكَّ أَهْبَا تَكْبِيرُهُ الْإِفْتِيحُ الْخ: ایک شخص نے تکبیر کہی مگر اس میں شک ہو گیا کہ وہ تکبیر تحریمہ تھی یا تکبیر قنوت؟ تو اس شک والی تکبیر سے اس کی نماز شروع نہیں ہوگی، اس لئے کہ قنوت کی نیت سے کہی گئی تکبیر سے نماز شروع نہیں ہوتی، اور اس تکبیر کا افتتاح صلوٰۃ کی نیت سے کہا جانا متعین اور متیقن نہیں، لہذا جب افتتاح صلوٰۃ کی نیت نہیں پائی گئی تو پھر نماز شروع نہیں ہوگی۔^(۲)

وَلَوْ شَكَّ فِي أَزْكَانِ الْحَجِّ، ذَكَرَ الْخَصَّافُ^(۳) أَنَّهُ يَتَحَرَّى كَمَا فِي الصَّلَاةِ، وَقَالَ عَامَّةُ مَشَائِخِنَا: يُؤَدِّي ثَانِيًا؛ لِأَنَّ تَكَرَّرَ الرُّخْنِ وَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ لَا يُفْسِدُ الْحَجَّ، وَزِيَادَةُ الرُّكْعَةِ تُفْسِدُ الصَّلَاةَ فَكَانَ التَّحَرِّي فِي بَابِ الصَّلَاةِ أَخُوَطَ كَذَا فِي الْمُحِيطِ-^(۴) وفي البدائع^(۵) أَنَّهُ إِنْ كَانَ فِي الْحَجِّ يَنْبَغِي عَلَى الْأَقْلَ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ، وَفِي الْبَزَائِيَّةِ: ^(۶) شَكَّ فِي الْقِيَامِ فِي الْفَجْرِ أَنَّهُ الْأَوَّلَى، أَوِ الثَّانِيَةَ رَفَضَهُ وَقَعَدَ قَدَرَ الشَّهْدِ،

(۱) رد المحتار ۵۰۷/۱ نعمانیہ۔

(۲) البحر الرائق ۱۸/۲، فی فتح القلید: ۳۵۲/۱۔

(۳) لد تقدمت ترجمته فی او اخر مقلعة الكتاب۔

(۴) ای فی محیط ابی القاسم السرخسی کما قال الشلبی فی حاشیة ”تبیین الحقائق“: ۱۹۹/۱ ولفیه:

”الجصاص“ بدل ”الخصاف“

(۵) بدائع الصنائع: ۳۰۳/۱۔

(۶) الفتاویٰ البزازیة علی هامش الہندیة: ۶۱/۳-۶۲۔

ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ بِفَاتِحَةٍ وَسُورَةٍ، ثُمَّ أَتَمَّ وَسَجَدَ لِلسَّهْوِ، فَإِنْ شَكَّ فِي سَجْدَتِهِ أَتَمَّهَا عَنْ الْأَوَّلِ أَمْ عَنْ الثَّانِيَةِ يَمْضِي فِيهَا، وَإِنْ شَكَّ فِي السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ؛ لِأَنَّ إِمْتَامَهَا لَا زِمَ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ قَعَدَ، ثُمَّ قَامَ وَصَلَّى رَكَعَةً وَأَتَمَّ بِسَجْدَةِ السَّهْوِ.

وَإِنْ شَكَّ فِي سَجْدَتِهِ أَنَّهُ صَلَّى الْفَجْرَ رَكَعَتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثَ إِنْ كَانَ فِي السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَسَدَتْ صَلَاتُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي السَّجْدَةِ الْأُولَى يُمَكِّنُ إِصْلَاحُهَا عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ؛ لِأَنَّ تِمَامَ الْمَاهِيَةِ بِالرَّفْعِ عِنْدَهُ فَتَرْفَعُ السَّجْدَةُ بِالرَّفْعِ ارْتِفَاعُهَا بِالْحَدَثِ فَيَقُومُ وَيَقْعُدُ وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ إِلَى أَنْ قَالَ نَوْعٌ مِنْهُ، تَذَكَّرَ أَنَّهُ تَرَكَ رُكْنًا قَوِيًّا فَسَدَتْ صَلَاتُهُ، وَإِنْ تَرَكَ رُكْنًا فِعْلِيًّا يُحْمَلُ عَلَى تَرْكِ الرُّكُوعِ فَيَسْجُدُ ثُمَّ يَقْعُدُ، ثُمَّ يَقُومُ وَيُصَلِّي رَكَعَةً بِسَجْدَتَيْنِ. (١)

صَلَّى صَلَاةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، ثُمَّ تَذَكَّرَ أَنَّهُ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ فِي رَكَعَةٍ وَلَمْ يَعْلَمْ بِآيَةِ صَلَاةِ أَعَادَ الْفَجْرَ، وَالْوُتْرَ، وَإِنْ تَذَكَّرَ أَنَّهُ تَرَكَ فِي رَكَعَتَيْنِ فَكَذَلِكَ، (٢) وَإِنْ تَذَكَّرَ التَّرْكَ فِي الْأَرْبَعِ فَلَدَوَاتُ الْأَرْبَعِ كُلُّهَا، (انتهى) وَمِنْهَا: شَكٌّ هَلْ طَلَّقَ أَمْ لَا لَمْ يَقَعْ. شَكٌّ أَنَّهُ طَلَّقَ وَاحِدَةً أَوْ أَكْثَرَ، بَنَى عَلَى الْأَقْلُ كَمَا ذَكَرَهُ الْإِسْبِجَانِيُّ (٣) إِلَّا أَنْ يَسْتَيَقِنَ (٤) بِالْأَكْثَرِ، أَوْ يَكُونَ أَكْبَرُ ظَنِّهِ عَلَى خِلَافِهِ وَإِنْ قَالَ الزَّوْجُ: عَزَمْتُ عَلَى أَنَّهُ ثَلَاثٌ يَتْرُكُهَا، وَإِنْ أَخْبَرَهُ عُدُولٌ حَضَرُوا ذَلِكَ الْمَجْلِسَ بِأَنَّهَا وَاحِدَةٌ وَصَدَّقَهُمْ أَخَذَ بِقَوْلِهِمْ إِنْ كَانُوا عُدُولًا، وَعَنْ الْإِمَامِ الثَّانِي: خَلَفَ بِطَلَّاقِهَا وَلَا يَنْدِرِي أَثَلَاثٌ أَمْ أَقْلٌ يَتَحَرَّى وَإِنْ اسْتَوَيْنَا

(١) وزاد في هذا المقام في الفتاوى البزازية: "ويسجد للسَّهْوِ"

(٢) هذا ليس بصحيح، والصحيح كما في البزازية التي نقل عنها المصنف: "وان تذكر أنه ترك في ركعتين،

فالفجر والمغرب والوتر لأن الكل يفسد بترك القراءة في ركعتين"

(٣) لقد تقدمت ترجمته في بداية الكتاب.

(٤) وفي البزازية: "إلى أن يستيقن"

عَمِلَ بِأَشَدِّ ذَلِكَ عَلَيْهِ كَذًا فِي الْبَرَازِيَّةِ، ^(۱) وَمِنْهَا شَكٌّ فِي الْخَارِجِ أَمْنِيٍّ أَوْ مَذْيٍ
وَكَانَ فِي النَّوْمِ فَإِنْ تَذَكَّرَ اخْتِلَامًا وَجَبَ الْغُسْلُ اتِّفَاقًا وَإِلَّا لَمْ يَجِبْ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ
رَحِمَهُ اللَّهُ عَمَلًا بِالْأَقْلِ، وَهُوَ الْمَذْيُ وَوَجِبَ عِنْدَهُمَا اخْتِيَاطًا؛ كَقَوْلِهِمَا ^(۲) بِالنَّقْضِ
بِالْمُبَاشَرَةِ الْفَاحِشَةِ وَكَقَوْلِ الْإِمَامِ فِي الْفَارَةِ السَّمِيَّةِ إِذَا وَجَدَتْ فِي بَنَرٍ وَلَمْ يَذَرِ مَتَى
وَقَعَتْ.

ترجمہ: اور اگر حج کے ارکان میں شک ہو تو امام خشافؒ نے ذکر کیا ہے کہ وہ تحریر کرے جیسا کہ نماز میں تحریر کی جاتی ہے، اور ہمارے عام مشائخ نے فرمایا ہے کہ: وہ رکن دوبارہ انجام دے، اس لئے کہ رکن کا تکرار اور زیادتی حج کو فاسد نہیں کرتا ہے اور رکعت کی زیادتی نماز کو فاسد کر دیتی ہے، لہذا باب صلوٰۃ میں تحریر کرنے میں زیادہ احتیاط ہے کذا فی المحيط، اور بدائع میں ہے کہ: وہ ظاہر الروایہ کے مطابق حج میں اقل پر بناء کرے گا، اور بزازیہ میں ہے کہ: فجر میں قیام میں شک ہو گیا کہ وہ پہلی رکعت ہے یا دوسری؟ تو اس قیام کو ترک کر دے اور بقدر تشہد قعدہ کرے، پھر فاتحہ اور سورۃ کے ساتھ دو رکعت پڑھے، پھر نماز مکمل کرے اور سجدہ سہو کرے، اور اگر فجر کے سجدہ میں شک ہو ا ہو کہ وہ پہلی رکعت کا ہے یا دوسری رکعت کا تو اس سجدہ کو پورا کرے خواہ شک دوسرے سجدہ میں ہو ا ہو، اس لئے کہ سجدہ کو پورا کرنا ہر حال میں لازم ہے، اور جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو بیٹھ جائے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت پڑھے، اور سجدہ سہو کے ساتھ نماز مکمل کرے اور اگر فجر کے سجدہ میں شک ہو ا کہ اس نے فجر کی دو رکعات پڑھی ہیں، یا تین، تو اگر یہ شک دوسرے سجدہ میں پیش آیا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر پہلے سجدہ میں پیش آیا ہو تو امام محمد کے نزدیک اس کی نماز کی اصلاح ممکن ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک سجدہ کی ماہیت کی تکمیل اس سے سر اٹھانے سے ہوتی ہے، لہذا ترک سجدہ سے سجدہ مرتفع ہو جائے گا جیسا کہ وہ حدیث کے پیش آنے سے مرتفع ہو جاتا ہے، پس وہ کھڑا ہو اور قعدہ کرے اور سجدہ سہو کرے، یہاں تک کہ صاحب بزازیہ نے فرمایا کہ: اس نوع کا (ایک مسئلہ) یہ ہے کہ: اس کو یاد آیا کہ اس نے کوئی قولی رکن چھوڑ دیا ہے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور (اگر یہ یاد آیا کہ) کوئی فعلی رکن ترک کیا ہے تو اس کو

(۱) الفتاویٰ البزازیہ علی هامش الہندیہ: ۲۶۱/۴

(۲) مرجع ضمیر الشیخ الی ابی حنیفہ و ابی یوسف، لا الی ابی یوسف و محمد، کما یبادر الذہن الیہ، فتأمل۔

ترک رکوع پر محمول کیا جائے گا، لہذا وہ سجدہ کرے پھر قعدہ کرے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت مع دو سجدوں کے ادا کرے، کسی ایک نے ایک دن اور ایک رات کی نمازیں ادا کیں پھر یاد آیا کہ کسی ایک رکعت میں قرأت ترک ہوئی ہے اور یہ معلوم نہیں کہ کونسی نماز کی ترک ہوئی ہے، تو وہ فجر اور وتر کا اعادہ کرے، اور اگر یہ یاد آیا کہ دو رکعات میں ترک ہوئی ہے تو بھی ایسا ہی کرے اور اگر چار رکعات میں ترک کرنا یاد آئے تو چار رکعات والی تمام نمازوں کی قضاء کرے انتہی۔

اور انہیں مسائل میں سے ہے کہ: کسی کو شک ہوا کہ طلاق دی یا نہیں؟ تو طلاق واقع نہیں ہوگی، کسی کو شک ہوا کہ ایک طلاق دی یا ایک سے زائد؟ تو اقل پر مدار رکھے، جیسا کہ علامہ سیبجائی نے یہی ذکر کیا ہے، مگر یہ کہ اس کو اکثر کا یقین ہو، یا اس کے خلاف غالب گمان ہو، اور اگر شوہر کہے کہ مجھے یقین ہے کہ وہ تین طلاقیں ہیں تو (پھر) وہ اس کو چھوڑ دے، اور اگر اس کو ایسے چند عادل اشخاص جو اس مجلس میں حاضر تھے یہ خبر دیں کہ وہ طلاق ایک تھی، اور وہ ان کی تصدیق کرے تو ان کے قول کو اختیار کر لے بشرطیکہ وہ عادل ہوں، اور امام ثانی (امام ابو یوسفؒ) سے مروی ہے کہ کسی نے اپنی بیوی کی طلاق کی قسم کھائی اور اسے یہ معلوم نہیں کہ تین کی کھائی یا اس سے کم کی؟ تو تحری کرے، اور اگر ہر دو طرف رجحان برابر ہو تو ان میں جو اپنے اوپر شدید تر ہو اس پر عمل کرے کذا فی البزازیہ، اور انہیں مسائل میں سے ہے کہ: کسی کو (پیشاب گاہ سے) نکلنے والی رطوبت میں شک ہوا کہ وہ منی ہے یا ندی؟ حال یہ کہ وہ سویا ہوا تھا، تو اگر احتلام (بد خوابی) یاد ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہوگا، ورنہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہ ہوگا، کہ عمل اقل پر ہوتا ہے اور وہ مذی ہے، اور ان دونوں کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا جیسا کہ ان دونوں کا قول ہے کہ مباشرة فاحشہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور جیسا کہ مردار چوہے کے بارے میں امام صاحبؒ کا قول ہے کہ جب وہ کنویں میں ملے اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کب گرا؟ (تو پانی فاسد ہو جائے گا) ارکان حج میں شک کا حکم:

تشریح: وَلَوْ شَكَّ فِي أَزْكَانِ الْحَجِّ الْخ: افعال حج میں شک ہو جائے مثلاً طواف کے چکروں یا کنکریوں کی تعداد میں شک ہو جائے تو اس مسئلہ میں حضرات احنافؒ کے یہاں مختلف اقوال ہیں:

(۱) امام جصاص فرماتے ہیں کہ نماز کی طرح یہاں بھی تحری کی جائے گی، اور جس بات پر تحری واقع (۱) رد المحتار نعمانیہ: ۵۰۷۔

ہو اس پر عمل کیا جائے گا۔

(۲) عام فقہاء اس کے قائل ہیں کہ جس رکن فعل میں شک ہو اس کو دوبارہ انجام دیا جائے، تحری کافی نہیں ہوگی، کیونکہ حج رکن کے تکرار اور زیادتی سے فاسد نہیں ہوتا، اس لئے اعادہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، البتہ نماز چونکہ تکرار رکن اور زیادتی رکن سے فاسد ہو جاتی ہے، اس لئے اس میں تحری کر لینے میں احتیاط ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ حسب ضابطہ: ”مَنْ تَيَقَّنَ الْفِعْلَ وَشَكَ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ حَمَلَ عَلَى الْقَلِيلِ“ بناءً على الأقل کرے، صاحب بدائع نے اسی کو ظاہر الروایہ قرار دیا ہے، ان اقوال میں سے راجح قول دوسرا ہے، جیسا کہ علامہ شامی کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے۔^(۱)

مصنف نے صاحب بدائع کے حوالہ سے جو یہ نقل کیا ہے کہ بناءً على الأقل کرے علامہ شامی فرماتے ہیں: کہ مجھے بدائع میں اس کی تصریح نہیں ملی، واقعہ بھی یہی ہے کہ اس میں بناءً على الأقل کی تصریح نہیں، بلکہ بناءً على اليقين کی تصریح ہے، شاید اس وجہ سے کہ اقل ہی یقینی ہوتا ہے مصنف نے یقین کو اقل سے تعبیر کر دیا، نیز بدائع کے کلام سے واضح ہے کہ یقین سے ان کی مراد اقل ہی ہے فلیراجع۔

فجر پڑھتے ہوئے رکعتوں کی تعداد میں شک:

وَفِي الْبَزَائِنَةِ شَكٌّ فِي الْقِيَامِ الْخ: نماز فجر میں وقوع شک کی کچھ صورتیں مصنف نے یہاں ذکر فرمائی ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ: حالت قیام میں شک ہوا کہ پہلی رکعت ہوئی یا دوسری؟ تو اس کو چاہئے کہ اس قیام کو ترک کر دے اور کچھ دیر بقدر تشہد بیٹھ کر از سر نو فاتحہ وسورۃ کے ساتھ کامل دو رکعت اداء کرے اور سجدہ سہو بھی کرے۔

قیام کا ترک اس لئے ہے کہ سجدہ کے ساتھ مقید ہونے تک نماز محلِ رُفُض میں ہوتی ہے، یعنی اس کو قطع کیا جاسکتا ہے، اور ترک قیام کے بعد بقدر تشہد بیٹھنے کا حکم وجوبی نہیں ہے، بلکہ محض اس لئے ہے کہ رُفُض مؤکد ہو جائے، اس لئے کہ اگر وہیں کے وہیں قیام ثانی کر لیا جائے تو دونوں قیاموں میں امتیاز نہیں ہو سکے گا۔

فَإِنْ شَكَّ فِي سَجْدَتِهِ الْخ: مذکورہ مسئلہ کی یہ دوسری صورت ہے، وہ یہ کہ نماز فجر کے سجدہ میں اگر یہ شک ہو کہ یہ پہلی رکعت کا سجدہ ہے یا دوسری رکعت کا؟ اس صورت میں مصلیٰ کو چاہئے کہ وہ اس کو پورا کر لے، ترک نہ کرے، خواہ یہ شک رکعت کے دوسرے سجدہ میں پیش آیا ہو، اس لئے کہ رکعت خواہ پہلی ہو یا دوسری، بہر صورت اس سجدہ کی ادائیگی لازم ہے، پھر جب دوسرے سجدہ سے فارغ ہو جائے تو بیٹھ جائے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ دوسری رکعت کا سجدہ ہو اور جب تحری کے باوجود کچھ رجحان نہ بنے تو بناء علی الاقل کیا جاتا ہے، جس میں ہر اس موقع پر قعود کا حکم ہے جہاں قعود کا احتمال ہو، مذکورہ حکم کا تعلق اسی صورت سے ہے، اس کے بعد کھڑا ہو اور ایک رکعت پڑھ کر نماز پوری کرے، اور سجدہ سہو بھی کرے، اس لئے کہ بناء علی الاقل میں اخیر میں سجدہ سہو کیا جاتا ہے۔

وَإِنْ شَكَّ فِي سَجْدَتِهِ أَنَّهُ صَلَّى الْفَجْرَ الْخ: ذکر کردہ مسئلہ کی تیسری صورت یہ ہے کہ نماز فجر کے سجدہ میں یہ شک ہو کہ اس نے دو رکعت پڑھی ہے یا تین؟ تو اگر یہ شک رکعت کے دوسرے سجدہ میں پیش آیا تو نماز فاسد ہوگئی، اصلاح کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ تیسری رکعت کا یہ سجدہ دو رکعت پر قعدہ کئے بغیر ہوا ہو، اور اس صورت میں نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر رکعت کے پہلے سجدہ میں یہ شک پیش آیا تو امام ابو یوسفؒ کے یہاں اس کی نماز اب بھی فاسد ہے، کیونکہ ان کے یہاں محض وضع جبہ سے سجدہ کی تکمیل ہو جاتی ہے پس قعدہ اخیرہ کئے بغیر اگلی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مقید کرنا پایا گیا، اور امام محمدؒ کے یہاں چونکہ سجدہ کی تکمیل رفع جبہ سے ہوتی ہے تو ان کے یہاں ابھی نماز فاسد نہیں ہوئی، اس کی اصلاح کی گنجائش باقی ہے، بایں طور کہ وہ ترک سجدہ کی نیت سے سجدہ سے سراٹھالے اور اس کے بعد کھڑا ہو کر بیٹھ جائے اور سجدہ سہو کر کے سلام پھیر دے، ایسا کر لینے سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، اس لئے کہ ترک سجدہ کی نیت سے سراٹھانے سے سجدہ مکمل نہیں ہوا، جس کی وجہ سے یہ رکعت سجدہ کے ساتھ مقید نہیں ہوئی، اور جب تک رکعت سجدہ کے ساتھ مقید نہ ہو تو نماز فاسد نہیں ہوتی کما عرف فی کتب الفقہ۔

یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ سجدہ سے سراٹھانے سے قبل کسی کو حدث پیش آ جائے اس بارے میں امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی قعدہ اخیرہ کئے بغیر آئندہ رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے اور پھر سجدہ بھی کرے، مگر سجدہ میں پہنچ کر اس کو حدث پیش آ جائے تو قعدہ اخیرہ نہ کرنے کی صورت میں سجدہ کر لینے سے جو نماز کے فساد کا حکم ہوتا ہے، اس حدث کی وجہ سے اس کی نماز فاسد ہونے سے بچ جائے گی، لہذا وہ اٹھ کر

جا کر کے وضوء کرے اور اپنی نماز مکمل کر لے، وجہ یہی ہے کہ امام محمدؒ کے یہاں سجدہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک سجدہ سے سر نہ اٹھا لیا جائے، اور امام ابو یوسف کے یہاں چونکہ محض وضع جبہ سے سجدہ مکمل ہو جاتا ہے اس لئے ان کے یہاں سجدہ میں پہنچتے ہی نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ حدیث پیش آئے یا نہ آئے، یہ مسئلہ ”مسئلہ زہ“ کے نام سے معروف ہے، امام محمدؒ نے جب یہ مسئلہ امام ابو یوسف کے سامنے بیان کیا، تو انہوں نے برجستہ فرمایا: ”زہ صلاة فسدت اصلحها الحدث“، یعنی کیا ہی تعجب کی بات ہے کہ وہ نماز فاسد ہو چکی تھی مگر حدث نے اس کی اصلاح کر دی۔

مذکورہ صورت کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ تحرری کرنے کے بعد یہ رجحان بنا ہو کہ یہ دوسری رکعت کا سجدہ ہے یا تیسری رکعت کا؟ اس لئے کہ اگر تحرری سے دوسری رکعت کا سجدہ ہونے کا رجحان ہو تو علی اختلاف الاقوال: امام ابو یوسف کے یہاں نماز فاسد اور امام محمد کے یہاں درست ہو جائے گی کما مر، لیکن اگر تحرری کے بعد اس کا کچھ رجحان نہ بنے تو صاحب التحقیق الباہر نے ذکر کیا ہے کہ پھر اس کی نماز بالاتفاق فاسد ہو جانی چاہئے، مگر یہ درست نہیں، اس لئے اگر تحرری کے باوجود کچھ رجحان نہ ہو تو پھر وہ بناء علی الاقل کرے گا، لہذا اس کو دوسری رکعت سمجھ کر اپنی نماز مکمل کرے اور اخیر میں سجدہ سہو کرے کما ہو ظاہر۔

نماز پڑھتے ہوئے کسی رکن قولی یا رکن فعلی کے ترک ہو جانے کا شک:

إِلَى أَنْ قَالَ نَوْعٌ مِنْهُ الْخ: ”إِلَى أَنْ قَالَ الْخ“ کا مطلب یہ ہے کہ صاحب فتاویٰ بزازیہ نے مسائل شک ذکر کرتے ہوئے ”نوع منہ“ کا عنوان قائم کیا ای نوع من الشك، اور پھر اس کے بعد یہ مسئلہ ذکر کیا کہ: ایک شخص کو نماز پڑھتے ہوئے یاد آیا کہ اس نے کوئی قولی رکن ترک کر دیا ہے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ رکن قولی تو قراءت ہے، اس کے علاوہ کوئی اور قولی رکن نہیں، اور ترک قراءت مفسد صلوٰۃ ہے، اور اگر اس کو یہ یاد آئے کہ کوئی رکن فعلی ترک ہوا ہے، تو پھر اس کو رکوع پر محمول کیا جائے گا، لہذا اس کے بعد وہ اولاً ایک سجدہ کرے، اس کے بعد بیٹھ جائے، پھر کھڑا ہو کر کے ایک رکعت مع دو سجدوں کے ادا کرے اور اخیر میں سجدہ سہو بھی کرے، اس صورت میں اولاً ایک سجدہ کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ رکن فعلی جس کا ترک ہوا ہے۔ وہ سجدہ بھی ہو سکتا ہے، اور ما بین السجدتین ترتیب واجب ہے، اس لئے پہلے ایک سجدہ کرے تا کہ سجدے اپنی ترتیب کے ساتھ اداء ہو جائیں، اس

کے بعد مکمل ایک رکعت ادا کرنے کو اس لئے کہا گیا کہ مذکورہ صورت کو اصل ترک رکوع پر محمول کیا گیا ہے، ترک رکوع کی شکل میں رکوع کئے بغیر سجدہ کرنا پایا گیا، حالانکہ رکوع کے بغیر سجدہ معتبر نہیں ہوتا، اس لئے رکوع کی دوبارہ ادائیگی کے لئے مکمل رکعت اداء کرنا ضروری ہوگا۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مذکورہ صورت میں ”يُحْمَلُ عَلَى تَرْكِ الرُّكُوعِ“ کی تخصیص صحیح نہیں، اس لئے کہ رکن فعلی کا اطلاق سجدہ پر بھی ہوتا ہے اسی واسطے سجدہ اور رکوع ہر دو کی ادائیگی کا حکم کیا گیا، نیز البحر الرائق، فتاویٰ قاضیخان اور خلاصۃ الفتاویٰ میں یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے مگر وہاں رکوع کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔^(۱)

دن بھر کی نمازوں میں سے کسی نماز میں عدم قراءت کا شک:

صَلَّى صَلَاةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ الْخ: کسی نے ایک دن و رات کی نمازیں ادا کیں، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے کسی نماز کی ایک رکعت میں قراءت نہیں کی، مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کونسی نماز تھی؟ تو اسے چاہئے کہ وہ فجر اور وتر کا اعادہ کر لے، اس لئے کہ یہ دونوں نمازیں ایسی ہیں کہ ایک رکعت کی قراءت کے ترک سے فاسد ہو جاتی ہیں، ان کے علاوہ دیگر نمازوں میں اگر ایک رکعت میں قراءت نہ ہو تو ان کا فساد لازمی نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جبکہ اس کا خیال یہ ہو کہ دو رکعتوں میں اس نے قراءت ترک کی ہے، کیونکہ ان دو نمازوں کے علاوہ کسی اور نماز میں دو رکعت میں قراءت ترک ہونے کے باوجود اس نماز کا فساد ہو جانا لازمی نہیں، سوائے مغرب کے، اس لئے کہ مغرب میں اگر دو رکعتوں میں بالکل قراءت نہ کی جائے تو صرف ایک رکعت میں قراءت ہوئی، جبکہ مغرب میں دو رکعات میں قراءت فرض ہے، اس لئے اس صورت میں مغرب کا بھی اعادہ کرنا چاہئے، مصنف کو فجر اور وتر کے ساتھ اس صورت میں مغرب کے اعادہ کے بھی تصریح کرنی چاہئے تھی، چنانچہ بزاز یہ وغیرہ میں اس کی بھی تصریح موجود ہے۔^(۲)

اور اگر اسکو یہ یاد آئے کہ اس نے چار رکعات میں قراءت ترک کی ہے تو پھر چار رکعات والی تمام نمازیں قضاء کرے، اس لئے کہ چار رکعات میں قراءت کا ترک رباعی نمازوں میں ہی ہو سکتا ہے نہ

(۱) البحر الرائق ۱/۱۸۲، فتاویٰ قاضیخان علی ہامش الہندیہ ۱۰۷۱، خلاصۃ الفتاویٰ ۱/۷۲۱۔

(۲) فتاویٰ بزاز یہ علی ہامش الہندیہ ۳/۲۶۱۔

کہ ثلاثی یا ثنائی میں۔

طلاق کی تعداد میں شک:

وَمِنْهَا: شَكٌّ هَلْ طَلَّقَ أَمْ لَا؟ الخ: کسی کو اگر اس میں شک ہو کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی یا نہیں؟ تو اسکی بیوی کو طلاق نہیں ہوگی، جیسا کہ ضابطہ ہے: ”مَنْ شَكَّ هَلْ فَعَلَ أَمْ لَا؟ فَلَا صِلَافَ لَهُمْ يَفْعَلُ“ اور اگر کسی کو اس میں شک ہو کہ اس نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی ہے یا ایک سے زائد؟ اس کے بارے میں علامہ سیبجائی نے ذکر کیا ہے کہ اقل عدد کے مطابق حکم ہوگا، یعنی ایک اور دو میں شک ہے تو ایک کے اور اگر دو اور تین میں شک ہے تو دو طلاق کے وقوع کا حکم ہوگا، البتہ اگر اس کو زائد عدد کے مطابق طلاق دینے کا یقین یا غالب گمان ہو، تو پھر حسب یقین وغالب گمان حکم ہوگا کما ہی الضابطۃ۔

اور اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے تین کا عزم کیا تھا یعنی میرا پختہ ارادہ تین طلاق دینے کا تھا، لیکن واقع میں کتنی طلاق دیں، اس کا علم نہیں، تو اس صورت میں اس پر بیوی کو علیحدہ کر دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ عزم مصمم پر عند اللہ مواخذہ ہوگا جیسا کہ مباحث نیت میں سے ”مبحث التاسع“ کے اواخر میں گذر چکا، اور عند اللہ عزم مصمم پر مواخذہ اس کے فی الجملہ معتبر ہونے کی دلیل ہے، اس لحاظ سے عزم ثلاث گویا ایقاع ثلاث ہے، لہذا اسے چاہئے کہ وہ بیوی کو علیحدہ کر دے (المگر یہ حکم احتیاطی ہے، کیونکہ وقوع طلاق کا مدار تلفظ پر ہے نہ کہ عزم پر کما مر فی المبحث التاسع، اور مذکورہ صورت میں تلفظ کے پائے جانے پر کوئی دلیل موجود نہیں، اس لئے از روئے قاعدہ اصلاً اس صورت میں طلاق کے وقوع کا حکم نہ ہونا چاہئے، یا پھر اقل طلاق کے وقوع کا حکم ہو، جبکہ شوہر کم و بیش طلاق کی بات کہے۔ واللہ اعلم

اور اگر اس صورت میں چند عادل مرد جو مجلس طلاق میں موجود تھے یہ کہیں کہ: شوہر نے ایک طلاق دی تھی اور یہ شوہر جس کو تین طلاق کا پختہ ارادہ کرنا یاد ہے اس کا بھی ان کے قول کی طرف رجحان ہو جائے، تو اس کے لئے انکے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے لہذا اس پر اس کو علیحدہ کرنا واجب نہیں ہوگا اور باوجود تین طلاق کا پختہ ارادہ یاد ہونے کے بیوی سے رجوع کی گنجائش ہوگی، اور اگر اس کا ان کے قول کی جانب کچھ بھی رجحان نہ ہو، تو پھر اپنے عزم کے مطابق علیحدگی واجب ہوگی۔

اس مسئلہ کے اخیر میں مصنفؒ نے جو ”ان كانوا عدولاً“ فرمایا ہے اس اضافہ کی ضرورت نہیں تھی، کیونکہ اس سے پہلے ”وان اخبرہ عدول“ میں اس کی تصریح آچکی۔

نیز امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ: کسی شخص نے بیوی کو طلاق دینے کی قسم کھائی تھی، مگر اب یاد نہیں رہا کہ تین طلاق کی قسم کھائی تھی یا اس سے کم کی؟ تو اسے چاہئے کہ تحرری کرے، اور تحرری میں جو آئے اس کے مطابق عمل کرے، اور اگر تحرری کے باوجود کچھ رجحان نہ بنے تو پھر اشد ترین شکل اختیار کرے یعنی تین سمجھے اور اس کو علیحدہ کر دے، مگر واضح رہے کہ یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اصل مذہب یہی ہے کہ اس صورت میں بھی حسب ضابطہ مذکورہ اقل طلاق کو اختیار کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر علامہ اسبیجانیؒ نے صراحت بھی فرمائی ہے۔

پیشاب گاہ سے نکلنے والے مادہ کے بارے میں منی یا ندی کا شک:

وَمِنْهَا شَكٌّ فِي الْخَارِجِ أَمْنِيٍّ أَوْ مَذْيٍ الْخ : کسی کو نیند کی حالت میں شرمگاہ سے نکلنے والے مادہ کے بارے میں شک ہوا کہ وہ منی ہے یا ندی؟ تو دو صورتیں ہیں:

اس کو احتلام (بد خوابی) یاد ہو تو اس صورت میں اس کو منی پر محمول کیا جائے گا اور بالاتفاق اس پر غسل واجب ہوگا۔

(۲) اس کو بد خوابی یاد نہ ہو، اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کے یہاں غسل واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کو حسب قاعدہ مذکورہ اقل پر محمول کرتے ہیں اور منی و مذی میں سے اقل مذی ہے، اور حضرات طرفینؒ اس صورت میں بھی احتیاطاً وجوب غسل کے قائل ہیں، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حضرات شیخینؒ ”مباشرة فاحشة“ کی صورت میں احتیاطاً غسل واجب قرار دیتے ہیں اور جیسا کہ حضرت امام صاحبؒ اس صورت میں جبکہ کنویں میں چوہا مردہ ملے، اور اس کے اس میں گرنے کا وقت معلوم نہ ہو، احتیاطاً تین دن پہلے سے کنویں کو ناپاک مانتے ہیں، ورنہ قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ ”مباشرة فاحشة“ کی صورت میں مذی کے واقعی خروج کے بغیر غسل واجب نہ ہو، جیسا کہ امام محمد اسی کے قائل ہیں، کہ ”مذی کا عدم خروج“ ہی اقل ہے، اسی طرح کنویں میں چوہا مردہ ملنے کی صورت میں اقل یہ ہے کہ اس کو اس وقت سے ناپاک مانیں جس وقت سے اس میں چوہے کے وقوع کا علم ہوا، نہ کہ اس سے پہلے سے، چنانچہ حضرات صاحبینؒ کا

یہی مذہب ہے۔

مباشرة فاحشه کا مفہوم:

مباشرة فاحشه یہ ہے کہ: مرد و عورت کی شرمگاہیں باہم اس طرح ملیں کہ دونوں برہنہ ہوں خواہ یہ ملنا قبل کی جانب سے ہو یا دبر کی جانب سے، اگر دو مردوں کی یا دو عورتوں کی شرمگاہیں بھی اسی طور پر ملیں تو بھی یہی حکم ہے، البتہ مرد کے حق میں اس مباشرة فاحشه سے وضو ٹوٹنے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس کی شرمگاہ منتشر ہو، ورنہ اس کی وضو نہیں ٹوٹے گی، عورت کے حق میں یہ شرط نہیں۔^(۱)

پیشاب گاہ سے نکلنے والے مادہ کا تفصیلی حکم:

واضح ہو شرمگاہ سے نکلنے والے مادہ کے بارے میں منی یا ندی ہونے کے شک کا یہ مسئلہ مصنفؒ نے یہاں اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، ورنہ درحقیقت اس مسئلہ کی کل چودہ صورتیں ہیں، جن کو علامہ شامیؒ نے بیان کیا ہے، خلاصہ ان کا یہ ہے کہ شرمگاہ سے مادہ نکلنے کی صورت میں اگر احتلام (بدخوابی) بھی یاد ہو تو سات صورتیں ہوں گی:

اس مادہ کے بارے میں: (۱) منی ہونے کا یقین ہو، (۲) ندی ہونے کا یقین ہو، (۳) ودی ہونے کا یقین ہو، (۴) منی یا ندی ہونے کے مابین شک ہو، (۵) منی یا ودی ہونے کے مابین شک ہو، (۶) ندی یا ودی ہونے کے مابین شک ہو، (۷) منی یا ندی یا ودی ہر ایک کے ہونے کا شک ہو، اسی طرح اگر احتلام (بدخوابی) یاد نہ ہو تو بھی یہی سات صورتیں ہوں گی: (۸) منی ہونے کا یقین ہو، (۹) ندی ہونے کا یقین ہو، (۱۰) ودی ہونے کا یقین ہو، (۱۱) منی یا ندی کے مابین شک ہو، (۱۲) منی یا ودی کے مابین شک ہو، (۱۳) ندی یا ودی کے مابین شک ہو، (۱۴) منی یا ندی یا ودی ہر سہ کے مابین شک ہو۔

ان چودہ صورتوں میں سے سات میں بالاتفاق غسل واجب ہے، وہ سات یہ ہیں: (۱)، (۲)، (۴)، (۵)، (۶)، (۷)، (۸)، اور چار صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں ہوگا، وہ چار یہ ہیں: (۳)، (۹)، (۱۰)، (۱۳)، اور تین صورتوں میں اختلاف ہے، حضرات طرفین ان میں وجوب غسل کے

قاتل ہیں اور امام ابو یوسفؒ عدم وجوب غسل کے، وہ تین صورتیں یہ ہیں، (۱۱)، (۱۲)، (۱۳) اس تفصیل سے واضح ہوا کہ جس طرح مصنفؒ کی ذکر کردہ صورت میں حضرات طرفین اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے اسی طرح مزید دو اور صورتیں یعنی منی یاودی کے مابین شک ہو یا منی، مذی اورودی ہر سہ کے درمیان شک ہو اور احتلام یا نہ ہو، ان میں اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ کے یہاں عملاً بالاقول غسل واجب نہیں ہوگا اور حضرات طرفین کے یہاں احتیاطاً غسل واجب ہو جائے گا، یہ دونوں صورتیں اوپر ذکر کردہ ترتیب میں (۱۲)، (۱۳)، پر مذکور ہیں۔

وَهُنَا قُرُوعٌ لَمْ أَرَهَا إِلَّا: الْأَوَّلُ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ وَشَكٌّ فِي قَدْرِهِ يَنْبَغِي لَزُومُ إِخْرَاجِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ، وَفِي الْبِرَازِيَّةِ مِنَ الْقَضَاءِ ^(۱) إِذَا شَكَّ فِيمَا يَدَّعِي عَلَيْهِ يَنْبَغِي أَنْ يُرْضِيَ خَصْمَهُ وَلَا يَخْلِفُ اخْتِرَازًا عَنِ الْوُقُوعِ فِي الْحَرَامِ، وَإِنْ أَبِي خَصْمُهُ إِلَّا حَلْفُهُ إِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّ الْمُدَّعِيَ مُحِقٌّ لَا يَخْلِفُ، وَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّهُ مُبْطِلٌ سَاعَ لَهُ الْحَلْفُ (انتهى)

الثَّانِي: لَهُ إِبْلٌ وَبَقَرٌ وَغَنَمٌ سَائِمَةٌ وَشَكٌّ فِي أَنَّ عَلَيْهِ زَكَاةَ كُلِّهَا، أَوْ بَعْضُهَا يَنْبَغِي أَنْ تَلْزَمَهُ زَكَاةُ الْكُلِّ الثَّلَاثُ شَكٌّ فِيمَا عَلَيْهِ مِنَ الصِّيَامِ.
الرَّابِعُ شَكَّتْ فِيمَا عَلَيْهَا مِنَ الْعِدَّةِ هَلْ هِيَ عِدَّةٌ طَلَاقٍ، أَوْ وَفَاةٌ يَنْبَغِي أَنْ يَلْزَمَ الْأَكْثَرُ عَلَيْهَا وَعَلَى الصَّائِمِ أَخْذًا مِنْ قَوْلِهِمْ لَوْ تَرَكَ صَلَاةً وَشَكَّ أَنَّهَا آيَةُ صَلَاةٍ تَلْزَمُهُ صَلَاةُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ عَمَلًا بِالْإِخْتِيَاظِ.

الْخَامِسُ شَكٌّ فِي الْمَنْدُورِ هَلْ هُوَ صَلَاةٌ أَمْ صِيَامٌ، أَوْ عِتْقٌ، أَوْ صَدَقَةٌ يَنْبَغِي أَنْ تَلْزَمَهُ كَفَّارَةُ يَمِينٍ أَخْذًا مِنْ قَوْلِهِمْ: لَوْ قَالَ: عَلَيَّ نَذْرٌ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةُ يَمِينٍ؛ لِأَنَّ الشَّكَّ فِي الْمَنْدُورِ كَعَدَمِ تَسْمِيَّتِهِ.

الْسَّادِسُ: شَكٌّ هَلْ حَلَفَ بِاللَّهِ، أَوْ بِالطَّلَاقِ، أَوْ بِالْعَتَاقِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ حَلْفُهُ بَاطِلًا، ثُمَّ رَأَيْتُ الْمَسْأَلَةَ فِي الْبِرَازِيَّةِ فِي شَكِّ الْإِيمَانِ ^(۲) حَلَفَ وَنَبِيَّ أَنَّهُ بِاللَّهِ تَعَالَى،

(۱) الفتاوى البرازية على هامش الهندية / ادب القاضى / كيفية الاستحلاف، ۲۰۷/۵۔

(۲) لم تذكر في البرازية في "شك الإيمان"، بل ذكرت قبيل كتاب الإيمان في آخر كتاب الطلاق، ۲۶۳/۵ على

أَوْ بِالطَّلَاقِ، أَوْ بِالْعَتَاقِ فَحَلْفُهُ بَاطِلٌ (انْتَهَى) وَفِي الْبَيْمَةِ ^(۱) إِذَا كَانَ يَعْرِفُ أَنَّهُ
حَلَفَ مُطْلَقًا ^(۲) بِالشَّرْطِ وَيَعْرِفُ الشَّرْطَ، وَهُوَ دُخُولُ الدَّارِ وَنُخُوءُ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَذْرِي
أَن كَانَ اللَّهُ أَمْ كَانَ بِالطَّلَاقِ فَلَوْ وَجَدَ الشَّرْطَ مَاذَا يَجِبُ عَلَيْهِ قَالَ: يُحْمَلُ عَلَى الْيَمِينِ
بِاللَّهِ تَعَالَى إِنْ كَانَ الْحَالِفُ مُسْلِمًا، قِيلَ لَهُ: كَمْ يَمِينًا عَلَيْكَ؟ قَالَ: أَعْلَمُ أَنَّ عَلَيَّ أَيْمَانًا
كَثِيرَةً غَيْرَ أَنِّي لَا أَعْرِفُ عَدَدَهَا، مَاذَا يَصْنَعُ؟ قَالَ: يَحْمَلُ عَلَى الْأَقْلِّ حُكْمًا، وَأَمَّا
الِاخْتِيَاطُ فَلَا نِهَاطَ لَهُ (انْتَهَى).

ترجمہ: اور یہاں چند جزئیات ہیں، جن کا حکم مجھے نہیں ملا، پہلا جزئیہ: اگر کسی کے ذمہ دین
ہو اور اس کی مقدار میں شک ہو، تو مناسب یہ ہے کہ یقینی مقدار کا نکالنا لازم ہو، اور بزاز یہ میں ”قضاء“ کے
بیان میں ہے: جب اس چیز کی مقدار میں شک ہو جس کا دعویٰ کیا گیا ہے، تو مناسب یہ ہے کہ اپنے خصم
کو راضی کر لے اور حرام کے ارتکاب سے بچنے کے لئے قسم نہ کھائے، اور اگر اس کا خصم قسم کھلانے پر ہی
مصر ہو تو اگر اس کا زیادہ رجحان یہ ہو کہ مدعی حق بجانب ہے تو قسم نہ کھائے، اور اگر زیادہ رجحان یہ ہو کہ وہ
غلطی پر ہے تو اس کے لئے قسم کھانے کی گنجائش ہے اتنی۔

دوسرا مسئلہ: اس کے پاس جنگل میں چرنے والے اونٹ گائے اور بکریاں ہیں اور اس بارے میں
شک ہے کہ اس کے ذمہ ان سب کی زکوٰۃ واجب ہو یا ان میں سے کچھ کی؟ تو مناسب یہ ہے کہ اس
پر کل جانوروں کی زکوٰۃ واجب ہو، تیسرا مسئلہ: ان روزوں کی مقدار میں شک ہو جو اس کے ذمہ ہیں۔
چوتھا مسئلہ: عورت کو اپنے اوپر لازم ہونے والی (عدت) میں شک ہو کہ وہ عدت طلاق ہے یا عدت
وقات؟ تو مناسب یہ ہے کہ اس پر بڑی عدت لازم ہو، اور روزہ دار پر (زیادہ مقدار میں روزے لازم
ہوں)، ان کے اس قول سے (یہ حکم) ماخوذ ہے: اگر کوئی ایک نماز ترک کر دے اور شک ہو جائے کہ وہ
کونسی نماز ہے؟ تو اس پر احتیاط پر عمل کرتے ہوئے ایک دن و رات کی نمازیں لازم ہوں گی، پانچواں
مسئلہ: نذر مانی ہوئی چیز میں شک ہو کہ وہ نماز یا روزہ یا عتق یا صدقہ کیا ہے؟ تو مناسب یہ ہے کہ اس
پر کفارة یمین لازم ہو، ان کے اس قول سے (یہ حکم) اخذ کیا گیا ہے: اگر کسی نے کہا: مجھ پر نذر لازم

(۱) کذا فی جمیع النسخ عندنا، وفي نسخة التحقيق الباهر: التتمة ای بالتالین، ولم ییسر لی کلاهما۔

(۲) کذا فی النسخة المتداولة والصحيح: ”معلقاً“ من التعليق، وهو المذكور في نسخ أخرى سواها۔

ہے تو اس پر کفارہ یمین لازم ہوگا (وجہ اخذ یہ ہے) کہ شئی مندور میں شک شے مندور کے ذکر نہ کرنے کی طرح ہے۔

چھٹا مسئلہ: شک ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائی یا طلاق کی یا عتاق کی؟ تو مناسب یہ ہے کہ اس کی قسم باطل ہو جائے، پھر مجھے یہ مسئلہ بزاز یہ میں ”ایمان میں شک کے بیان میں“ ملا کہ: کسی نے قسم کھائی اور بھول گیا کہ وہ قسم اللہ تعالیٰ کی تھی یا طلاق کی یا عتاق کی؟ تو اس کی قسم باطل ہے اتنی، اور ”یتیمہ“ میں ہے کہ: جب اس کو معلوم (یاد) ہو کہ اس نے شرط پر معلق کر کے قسم کھائی تھی، اور شرط بھی اسے معلوم (یاد ہے)، اور وہ شرط دخول دار اور اس جیسی چیز ہے، مگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تھی یا طلاق کی تھی؟ تو اگر شرط پائی گئی اس پر کیا واجب ہوگا؟ انہوں نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی قسم پر اس کو محمول کیا جائے گا اگر حالف مسلمان ہو، کسی کو کہا گیا کہ: تیرے اوپر کتنی قسمیں ہیں؟ اس نے کہا: میں جانتا ہوں کہ میرے ذمہ بہت سی ایمان ہیں البتہ مجھے ان کی تعداد کا علم نہیں، تو وہ کیا کرے گا؟ انھوں نے فرمایا: اس کو از روئے حکم اقل مقدار پر محمول کیا جائے گا، اور (رہی) احتیاط تو اس کی کوئی انتہاء نہیں، اتنی۔

مصنف علام کے تخریج کردہ مسائل:

تشریح: یہاں سے مصنفؒ شک سے متعلقہ کچھ ایسے مسائل ذکر کر رہے ہیں جن کے حکم کی صراحت ان کو نہیں مل سکی، مذکورہ قواعد اور دیگر فقہی جزئیات کی روشنی میں مصنفؒ نے ان کا حکم واضح فرمایا ہے۔

دین کی مقدار میں شک:

الْأَوَّلُ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ الْخ: ایک شخص کے ذمہ دین ہے، مگر اس کو اس کی مقدار میں شک ہے کہ کتنا ہے؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں جو مقدار یقینی ہو یعنی غور و فکر کے بعد جس مقدار کی جانب میلان ہو اتنی مقدار ادا کر دے، تو وہ بری الذمہ ہو جائے گا، اور اگر کسی بھی جانب میلان نہ ہو تو علامہ بیرونیؒ نے تحریر کیا ہے کہ قرض خواہ سے معلوم کر لے، جس قدر وہ کہے اس قدر ادا کر دے، اس میں زیادہ احتیاط ہے (۱) کیونکہ اس صورت میں یقینی طور پر براءت حاصل ہو جائے گی۔

بعض حضرات نے مصنفؒ کے ذکر کردہ اس مسئلہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ حکم ازراہ احتیاط ہے ورنہ ازروئے ضابطہ مذکورہ صورت میں کچھ بھی واجب نہ ہونا چاہئے، کہ اصل بری الذمہ ہونا ہے، مگر یہ درست نہیں اس لئے کہ یہاں دین کے ذمہ میں ثابت ہونے نہ ہونے کے بارے میں شک نہیں، بلکہ اس کا ذمہ میں ہونا یقینی ہے، البتہ اس کی مقدار کے بارے میں شک ہے کہ کتنا ہے والفرق بینہما ظاہر۔ (۱)

وَفِي الْبَوَازِيَةِ مِنَ الْقَضَاءِ الْخ: مذکورہ صورت کا جو حکم مصنفؒ نے ذکر فرمایا ہے اس کی تائید بزازیہ کے اس مسئلہ سے ہوتی ہے اور اسی لئے مصنفؒ نے اس کو یہاں نقل کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ کسی کو اگر یہ شک ہو کہ مدعی نے اس پر جو دعویٰ کیا ہے وہ اس کے ذمہ میں ہے یا نہیں؟ تو ایسی صورت میں قسم کے بجائے اس کو کچھ لے دے کر راضی کر لینا چاہئے، قسم کھانے میں اندیشہ ہے کہ جھوٹی قسم کھالینے کے گناہ کا ارتکاب ہو جائے، اس لئے کہ دعویٰ ذمہ میں ہونے کا یقین بہر حال نہیں ہے، اور اگر مدعی تحلیف ہی پر مصر ہو یا اپنے دعویٰ کے مطابق وصول کرنا چاہتا ہو، تو اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ مدعی حق بجانب ہے تو قسم نہ کھائے مدعی کا مطالبہ پورا کرے، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ مدعی حق پر نہیں ہے تو پھر وہ اس کا حق ذمہ میں نہ ہونے کی قسم کھا سکتا ہے۔ تو اس مسئلہ میں بھی جس صورت میں مدعی تحلیف پر مصر ہو اور مدعی علیہ کو اس کے حق پر ہونے کا غالب گمان ہو تو اس کے دعویٰ کے مطابق ادائیگی کا حکم کیا گیا ہے، اسی طرح مصنفؒ نے بھی حسب غالب گمان دین ادا کرنے کا حکم تحریر کیا ہے۔

جانوروں کی زکوٰۃ کی ادائیگی کے بارے میں شک:

الثَّانِي: لَهُ اِبْلٌ وَبَقَرٌ وَغَنَمٌ الْخ: دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ: ایک شخص کے پاس ابل، بقر، غنم وغیرہ۔ سائٹہ جانور ہیں، جن کی وہ زکوٰۃ ادا کیا کرتا ہے، اب اس کو شک ہو رہا ہے کہ آیا اس کے ذمہ فی الحال تمام جانوروں کی زکوٰۃ لازم ہے، یا بعض کی یعنی یہ شک ہے کہ اس نے کچھ جانوروں کی زکوٰۃ ادا کر دی ہے یا یہ کہ ابھی تک بالکل بھی ادا نہیں کی؟ اول صورت میں اس پر صرف بعض کی زکوٰۃ لازم ہوگی اور ثانی صورت میں تمام کی، تو اس صورت میں اسے چاہئے کہ تمام جانوروں کی زکوٰۃ ادا کرے، اس لئے کہ ذمہ میں زکوٰۃ کا ثبوت یقینی ہے؛ لہذا اس سے براءت بھی اسی وقت ہوگی جب کہ بالیقین اس کی ادائیگی ہو جائے، اور بالیقین

ادائیگی کل کی زکوٰۃ ادا کرنے سے ہوگی۔

قضا روزوں کی تعداد میں شک:

الثَّالِثُ شَكٌّ فِيمَا عَلَيْهِ مِنَ الصَّيَامِ الْخ: تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی کو اپنے اوپر لازم روزوں کی تعداد میں شک ہو کہ کتنے روزے اس کے ذمہ میں ہیں؟ اور چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ: کسی عورت کو اپنے اوپر واجب عدت میں شک ہو کہ آیا وہ عدت وفات ہے یا عدت طلاق؟ بایں طور کہ اس کو متضاد خبریں ملی ہوں: کسی نے کہا ہو کہ شوہر کی وفات ہو گئی اور کسی نے بتلایا ہو کہ شوہر نے طلاق دیدی، یا یہ کہ شوہر نے وفات سے قبل کوئی کنائی طلاق کا لفظ کہا تھا، اور اس کی مراد کے اظہار سے پہلے اس کا انتقال ہو گیا، تو اگر شوہر نے وہ لفظ بیعت طلاق کہا ہو تو بیوی پر عدت طلاق ہوگی اور اگر اس نے اس سے طلاق کی نیت نہ کی ہو تو پھر چونکہ بیوی بدستور اس کی منکوحہ رہی، لہذا اب اس پر عدت وفات واجب ہوگی، تو عورت کو اس لئے شک ہو رہا ہے کہ وہ کونسی عدت کرے؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں میں جو زائد ہو وہ ذمہ میں لازم ہوگی، یعنی عدت والے مسئلہ میں طلاق و وفات کی عدت میں سے جس عدت کا زمانہ لمبا ہو اس کے مطابق عورت عدت پوری کرے، بایں طور کہ تین حیض اگر چار ماہ دس روز سے کم میں پورے ہو جائیں تو چار ماہ دس دن مکمل کرے، اور اگر اتنے دنوں میں تین حیض کامل نہ ہوں تو پھر تین حیض کامل ہو جانے کا انتظار کرے۔ اسی طرح روزوں کی تعداد میں شک ہونے کی صورت میں زائد تعداد کو ذمہ میں باقی سمجھے اور اس کے مطابق روزوں کی ادائیگی کرے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مسئلوں میں زائد مقدار کے مطابق ادائیگی کا حکم حضرات فقہاء کے بیان کردہ اس مسئلہ سے ماخوذ ہے کہ اگر کسی کی ایک نماز ترک ہو جائے، مگر اس کو یہ شک ہے کہ نہ جانے وہ کونسی نماز ہے؟ تو ایسی صورت میں اس کو چاہئے کہ وہ ازراہ احتیاط پانچوں نمازیں دوبارہ پڑھ لے، تاکہ بالیقین ذمہ بری ہو جائے۔ تو اس مسئلہ میں ایک نماز ذمہ میں ہونے کی صورت میں پانچ نمازوں کی ادائیگی کا حکم کیا گیا، اسی طرح مذکورہ دونوں مسئلوں میں بھی زائد مقدار کے مطابق انجام دہی کا حکم ہوگا۔

مگر مصنفؒ کا یہ قیاس صحیح نہیں، اس لئے کہ نماز والے مسئلہ میں فوت شدہ نمازوں کی تعداد میں شک نہیں، اس کے ایک ہونے کا تو یقین ہے، البتہ اس کی تعیین میں شک ہے کہ کونسی نماز ہے؟ جبکہ

مذکورہ دونوں مسئلوں میں روزوں اور عدتوں میں ہی شک ہے کہ کتنے روزے اور کونسی عدت ذمہ میں واجب ہے! لہذا روزوں کا حکم یہ ہونا چاہئے کہ جس مقدار کا یقین ہو اس کے مطابق ادا کرے یعنی اقل مقدار کے مطابق کہ وہی متیقن ہے، تاہم اگر زائد مقدار کے مطابق ہی ادا کرے تو زیادہ بہتر ہے، اور عدت والے مسئلہ میں وہ زائد ایام والی ہی عدت گزارے، جیسا کہ فقہاء نے مرض الموت میں طلاق بائن دینے کی صورت میں ابعداً لأجلین عدت گزارنے کا حکم تحریر کیا ہے۔

شیء منذور کی تعیین میں شک:

الْحَامِسُ شَكٌّ فِي الْمَنْذُورِ هَلْ هُوَ صَلَاةٌ أَمْ صِيَامٌ الْخ: ایک شخص کو شے منذور میں شک ہو گیا کہ کس چیز کی نذر مانی تھی؟ نماز کی؟ روزے کی؟ عتق کی؟ صدقہ کی؟ مصنف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس پر کفارۃ یمین لازم ہونا چاہئے، جس کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے اس صورت میں جبکہ ناذر صرف یہ کہے: نذر (میرے اوپر نذر لازم ہے) یعنی شے منذور کی تعیین نہ کرے تو اس پر کفارہ یمین لازم کیا ہے، چونکہ شے منذور میں شک ہو جانا اس کے عدم ذکر اور عدم تعیین کے مشابہ ہے اس واسطے یہاں بھی کفارۃ یمین لازم ہوگا۔

شیء محلوف کی تعیین میں شک:

الْسَّادِسُ: شَكٌّ هَلْ حَلَفَ بِاللَّهِ، أَوْ بِالطَّلَاقِ الْخ: ایک آدمی کو شک ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی قسم کھائی ہے؟ یا طلاق کی؟ یا عتاق کی؟ (فقہاء کی اصطلاح میں تعلیق کو بھی حلف (قسم) کہا جاتا ہے) مصنف فرماتے ہیں کہ یہ حلف باطل ہونا چاہئے یعنی اس پر کچھ بھی لازم نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ طلاق و عتاق محض شک سے واقع نہیں ہوتے، اور کفارۃ یمین بھی محض شک سے ذمہ میں لازم نہیں ہوتا، کہ اصل براءة الذمہ ہے، مصنف کہتے ہیں کہ بعد میں مجھے بزاز یہ میں بھی اس کی تصریح مل گئی، اس میں بھی ایسی صورت میں حلف کو باطل قرار دیا ہے۔

لیکن ”یتیمہ“ میں اس صورت کا حکم اس کے خلاف مذکور ہے، اس میں یہ ہے کہ ایک شخص کو کوئی کام شرط پر معلق کرنا یاد ہے اور یہ بھی یاد ہے کہ کونسی شرط پر معلق کیا تھا، مثلاً دخول، خروج وغیرہ، لیکن یہ

یاد نہیں کہ طلاق زوجہ کو معلق کیا تھا یا محض یمین باللہ تھی؟ صاحب یتیمہ فرماتے ہیں کہ اس کو یمین باللہ پر محمول کیا جائے گا اور اس پر کفارۃ یمین لازم ہوگا، بشرطیکہ حالف مسلمان ہو، جس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان اللہ تعالیٰ ہی کی قسم کھاتا ہے اور قسم میں یہی اصل بھی ہے۔ یہی قول رائج اور قواعد کے مطابق ہے۔^(۱)

قسموں کی تعداد میں شک:

قِيلَ لَهُ: كَمْ يَمِينًا عَلَيْكَ الْخ: ”یتیمہ“ میں مذکور ہے کہ: کسی شخص سے پوچھا گیا کہ تمہارے اوپر کتنی قسمیں لازم ہیں؟ کہتا ہے کہ بہت لازم ہیں، مگر متیقن تعداد کا علم نہیں، تو ایسی صورت میں اس پر اقل تعداد کے مطابق کفاروں کی ادائیگی کا حکم ہوگا، کہ وہی متیقن ہے، اور ازراہ احتیاط وہ جتنے چاہے کفارے ادا کر دے۔

مگر مصنفؒ نے اقل کی وضاحت نہیں فرمائی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس پر دس کفارے لازم ہوں اس لئے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے: ”علی دواہم کثیرۃ“ تو فقہاء نے تحریر کیا ہے کہ اس پر دس دراہم لازم ہوں گے، کیونکہ یہی کثرت کا ادنیٰ مرتبہ ہے، اسی طرح یہاں بھی اس نے ایمان کثیرہ کا لفظ استعمال کیا ہے تو اس پر دس کفارے لازم ہوں گے۔^(۲)

قَاعِدَةٌ: الْأَصْلُ الْعَدَمُ فِيهَا فُرُوعٌ مِنْهَا: الْقَوْلُ قَوْلُهَا فِي الْوَطْءِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ الْعَدَمُ. لَكِنْ قَالُوا فِي الْعَيْنِ لَوْ ادَّعَى الْوَطْءَ وَأَنْكَرَتْ وَقُلْنَ: بِكَرٍّ خُيِّرَتْ وَإِنْ قُلْنَ: نَيْبٌ فَالْقَوْلُ لَهُ لِيَكُونَهُ مُنْكَرًا اسْتِحْقَاقَ الْفُرْقَةِ عَلَيْهِ، وَالْأَصْلُ السَّلَامَةُ مِنَ الْعُنَّةِ، وَفِي الْقُنْيَةِ^(۳) افْتَرَقَا وَقَالَتْ: افْتَرَقْنَا بَعْدَ الدُّخُولِ وَقَالَ الزَّوْجُ قَبْلَهُ فَالْقَوْلُ قَوْلُهَا؛ لِأَنَّهَا تُنْكَرُ سُقُوطَ نِصْفِ الْمَهْرِ (انْتَهَى)۔

وَمِنْهَا الْقَوْلُ قَوْلُ الشَّرِيكِ وَالْمُضَارِبِ أَنَّهُ لَمْ يَزِيحْ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَكَذَا لَوْ قَالَ: لَمْ أَزِيحْ إِلَّا كَذًّا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الزَّائِدِ، وَفِي الْمَجْمَعِ مِنَ الْإِفْرَارِ: (۴) وَجَعَلْنَا

(۱) تنویر البصائر شرح الاشباہ والنظائر للعلامة الغزالی۔

(۲) ہدایہ/الإقرار ۳/۲۱۶۔

(۳) کذا فی البحر الرائق/المهر ۳/۱۵۶۔

(۴) ای مجمع البحرين وملتی النیرین لابن الساعاتی ص: ۳۶۴۔

الْقَوْلَ لِلْمُضَارِبِ إِذَا أَتَى بِالْفَيْنِ وَقَالَ: هُمَا أَصْلٌ وَرَبْعٌ لَا لِرَبِّ الْمَالِ (انتهى) لِأَنَّ الْأَصْلَ، وَإِنْ كَانَ عَدَمُ الرَّبْحِ لَكِنْ عَارِضُهُ أَصْلٌ آخَرُ، وَهُوَ أَنَّ الْقَوْلَ قَوْلُ الْقَابِضِ فِي مِقْدَارِ مَا قَبَضَهُ، وَلَوْ ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ النِّفْقَةَ عَلَى الزَّوْجِ بَعْدَ فَرْضِهَا فَأَدْعَى الْوُصُولَ إِلَيْهَا وَانْكَرَتْ، فَالْقَوْلُ لَهَا كَالدَّائِنِ إِذَا انْكَرَ وُصُولُ الدَّيْنِ، وَلَوْ ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ نِفْقَةَ أَوْلَادِهَا الصُّغَارِ بَعْدَ فَرْضِهَا وَادَّعَى الْآبُ الْإِنْفَاقَ، فَالْقَوْلُ لَهُ مَعَ الْيَمِينِ كَمَا فِي الْخَانِيَّةِ^(١) وَالثَّانِيَةُ خَرَجَتْ عَنِ الْقَاعِدَةِ فَلْيَتَأَمَّلْ. وَكَذَا فِي قَدْرِ رَأْسِ الْمَالِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الزِّيَادَةِ، وَكَذَا فِي أَنَّهُ مَا نَهَا عَنْ شِرَاءٍ كَذَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ النِّهْيِ. وَلَوْ ادَّعَى الْمَالِكُ أَنَّهَا قَرْضٌ وَالْأَخِذُ^(٢) أَنَّهَا مُضَارِبَةٌ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ فِيهَا قَوْلُ الْأَخِذِ^(٣) لِأَنَّهَا اتَّفَقَا عَلَى جَوَازِ التَّصَرُّفِ لَهُ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ الضَّمَانِ.

أَقُولُ هَذَا مُقَيَّدًا بِمَا إِذَا قَالَ: أَعْطَيْتُكَ الْمَالَ قَرْضًا وَقَالَ: بَلْ مُضَارِبَةٌ أَمَّا إِذَا قَالَ رَبُّ الْمَالِ: أَخَذْتُ الْمَالَ قَرْضًا فَقَالَ: بَلْ أَخَذْتَهُ مُضَارِبَةً لَا، وَكَذَا بَعْدَ هَلَاكِهِ، فَإِنَّ الْقَوْلَ لِلْمَالِكِ أَنَّهُ قَرْضٌ كَمَا فِي الْعِنَايَةِ وَغَيْرِهَا؛^(٤) وَلِذَا قَالَ فِي الْكَنْزِ: (٥) وَإِنْ قَالَ: أَخَذْتُ مِنْكَ أَلْفًا وَدِيعَةً وَهَلَكْتُ، وَقَالَ: أَخَذْتُهَا غَضَبًا فَهُوَ ضَامِنٌ، وَلَوْ قَالَ: أَعْطَيْتُنيهَا وَدِيعَةً، وَقَالَ: غَضَبْتُهَا لَا (انتهى) وَفِي الْبَزَازِيَّةِ (٦) دَفَعَ لِأَخْرَ عَيْنًا، ثُمَّ اخْتَلَفَ فَقَالَ الدَّافِعُ: قَرْضٌ وَقَالَ الْآخَرُ: هَدِيَّةٌ، فَالْقَوْلُ لِلدَّافِعِ (انتهى)؛ لِأَنَّ مُدَّعِيَ الْهَبَةِ

(١) فتاوى قاضي خان على هامش الهنديه ١/ ٢٢٦، وفيه المسئلة الثانية فقط لا الأولى، فتأمل.

(٢) (٣) وفي بعض النسخ: الآخر بدل الأخذ.

(٣) كذا في النسخة الهنديه المتداولة وغيرها من نسخ الأشباه الأخرى، أي بالعين المهملة ثم النون، لكن هذه العبارة أي من "أقول هذا مقيد" إلى "كما في العناية وغيرها" لم أجدها في العناية ولا في كتب أخرى، وكذا ليست بموجودة أصلاً في أي نسخة للأشباه، وقد ذكر الشارح الحموي وصاحب التحقيق الباهر مثلها نقلاً عن العناية أي بالعين ثم التاء الفوقانية، والظهيرية وغيرها، لعل بعض النساخ قد صحف العناية إلى العناية والله أعلم.

(٥) كنز الدقائق، كتاب الإقرار ص: ٣٢٩.

(٦) لم أجده في البزازية، لكنها مذكورة في البناية في كتاب الإجارة/ باب اختلاف المتعاقدين ١٠/ ٣٣٩.

يَدَّعِي الْإِبْرَاءَ عَنِ الْقِيَمَةِ مَعَ كَوْنِ الْعَيْنِ مُتَقَوِّمَةً بِنَفْسِهَا،

ترجمہ: قاعدہ: اصل (کسی امر کا) نہ ہونا ہے اور اس پر بہت سے مسائل متفرع ہیں، ان میں سے یہ ہے کہ (معتبر) قول و طی کی نفی کرنے والے کا ہے، کیونکہ اصل نہ ہونا ہے، لیکن فقہاء نے عین کے بارے میں کہا ہے کہ: اگر وہ طی کا دعویٰ کرے اور (زوجہ) انکار کرے اور (معاینہ کرنے والی عورتیں) کہیں کہ وہ باکرہ ہے تو زوجہ کو اختیار ہوگا اور اگر وہ یہ کہیں کہ شیبہ ہے تو قول شوہر کا (معتبر) ہوگا، اس لیے کہ وہ اس کے اپنے سے جدائیگی کے استحقاق کا منکر ہے اور اصل عُثَّت (نامردی) سے محفوظ رہنا ہے، اور ”قنیہ“ میں ہے کہ زوجین میں جدائیگی ہوگئی اور زوجہ کہتی ہے کہ ہم دخول کے بعد جدا ہوئے اور شوہر کہتا ہے کہ اس سے پہلے، تو معتبر قول بیوی کا ہوگا، اس لئے کہ وہ نصف مہر کے سقوط کی منکر ہے اتنی، اور انہی (تفریعات) میں سے ہے کہ: معتبر قول شریک اور مضارب کا ہے کہ اس کو نفع نہیں ہوا، کیونکہ اصل نفع نہ ہونا ہے، اور اسی طرح شریک اور مضارب کا قول معتبر ہے اگر وہ یہ کہے کہ: مجھے صرف اسی قدر نفع ہوا ہے، کیونکہ اصل زیادتی کا نہ ہونا ہے، اور ”مجمع“ کی ”کتاب الاقرار“ میں ہے کہ: اور ہم مضارب کا قول معتبر قرار دیں گے جبکہ وہ دوہزار پیش کرے اور یہ کہے کہ یہ اصل اور نفع دونوں ہیں، نہ کہ رب المال کا اتنی، اس لئے کہ اصل اگرچہ عدم ربح ہے، لیکن اس کے ایک دوسری اصل معارض ہے اور وہ یہ کہ معتبر قول اس چیز کی مقدار کے سلسلہ میں جو قابض کے قبضہ میں ہو، قابض ہی کا ہے، اور نفقہ طے ہو جانے کے بعد بیوی شوہر کے اوپر نفقہ کا دعویٰ کرے، پس شوہر بیوی کے وصول پانے کا دعویدار ہو اور بیوی منکر ہو تو بیوی کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ قرض خواہ کا قول معتبر ہوتا ہے جبکہ وہ دین کی وصولیابی کا منکر ہو، اور اگر نفقہ طے پا جانے کے بعد عورت اپنی اولادِ صغار کے نفقہ کی دعویدار ہو اور باپ خرچ کر دینے کا مدعی ہو، تو شوہر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، جیسا کہ ”خانیہ“ میں مذکور ہے۔ اور یہ دوسرا مسئلہ قاعدہ سے خارج ہے فلیتأمل۔

اور اسی طرح راس المال کی مقدار میں (بھی شریک و مضارب کا قول معتبر ہوگا) کیونکہ اصل زیادتی کا نہ ہونا ہے، اور اسی طرح اس بارے میں بھی (ان کا قول معتبر ہوگا) کہ رب المال نے ان کو فلاں چیز کی خریداری سے منع نہیں کیا تھا، اس لئے کہ اصل عدم نہیں ہے، اور اگر مالک اس کا مدعی ہو کہ مال بطور قرض تھا اور لینے والا اس کا کہ بطور مضارب بت تھا، تو اس بارے میں مناسب یہ ہے کہ معتبر قول

آخذ کا قول ہو، اس لئے کہ یہ دونوں آخذ کے لئے (اس مال میں) تصرف کے جواز پر متفق ہیں اور اصل عدم ضمان ہے، میں کہتا ہوں کہ: یہ حکم اس صورت کے ساتھ مقید ہے جبکہ (مالک) یہ کہے کہ میں نے تجھ کو مال قرض دیا تھا اور (آخذ) کہے کہ بلکہ مضاربیت کے طور پر دیا تھا، اور جب رب المال یہ کہے کہ تو نے مال بطور قرض لیا تھا اور آخذ کہے کہ بلکہ میں نے وہ مال بطور مضاربیت لیا تھا تو (آخذ کا قول معتبر) نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اس مال کے ضائع ہوجانے کے بعد کا حکم ہے کہ مالک کا قول معتبر ہوگا کہ وہ بطور قرض تھا جیسا کہ ”عنایہ وغیرہ“ میں ہے۔ اور اسی وجہ سے ”کنز“ میں کہا ہے: اور اگر کوئی کہے کہ: میں نے تجھ سے ایک ہزار بطور ودیعت لیا تھا اور وہ ضائع ہو گیا اور مالک کہے کہ تو نے وہ ایک ہزار غصب کئے تھے تو آخذ ضامن ہوگا، اور اگر کہے کہ: تو نے مجھے وہ مال بطور ودیعت دیا تھا اور مالک کہے کہ: تو نے وہ غصب کیا تھا تو آخذ پر ضمان نہیں ہوگا، اتنی۔

اور ”بزازیہ“ میں ہے کہ: ایک شخص نے دوسرے کو کوئی عینی چیز دی، پھر دونوں میں اختلاف ہو گیا، چنانچہ دینے والا کہتا ہے کہ وہ قرض ہے اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ وہ ہدیہ ہے، تو دینے والے کا قول معتبر ہوگا اتنی، اس لئے کہ ہبہ کا مدعی عینی چیز کے بذات خود منقوم ہونے کے باوجود اس کی قیمت سے براءت کا مدعی ہے۔

قَاعِدَةٌ : الْأَصْلُ الْعَدَمُ کی شرح و توضیح:

تشریح: ”الیقین لا یزول بالشک“ کے تحت داخل قواعد میں سے ایک اور قاعدہ مصنف نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ: الاصل العدم، یعنی اصل عدم (نہ ہونا اور نہ پایا جانا) ہے، مثلاً یہ شک ہو کہ فلاں امر متحقق ہوا یا نہیں؟ تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ متحقق نہیں ہوا، البتہ ”عدم“ کے اصل ہونے کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں:

(۱) تنازع صفات عارضہ میں ہو، لہذا اگر صفات اصلیہ میں تنازع ہو تو پھر عدم اصل نہیں ہوگا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں: اصلیہ اور عارضہ۔

صفات اصلیہ: ان صفات کو کہتے ہیں جو کسی شے میں ابتداء خلقت ہی سے موجود ہوا کرتی ہیں، بالفاظ دیگر وہ اس کی طبعی صفات ہوں، مثلاً باندی کا باکرہ ہونا، مال مضاربیت کا ربح و خسارہ سے خالی ہونا، مبیع

کا عیب سے سالم ہونا۔ اور صفات عارضہ: وہ صفات ہیں جو کسی شے میں ابتداء سے موجود نہ ہوں، بلکہ اس میں بعد میں پیدا ہوئی ہوں، مثلاً مبیع میں عیب کا ظہور، مال مضاربیت میں ربح و خسارہ کا وجود۔

صفات اصلیه میں اصل وجود ہے، لہذا اگر کسی وجہ سے دو شخصوں میں اختلاف ہونے لگے، ایک کہے: باندی باکرہ تھی دوسرا کہے: باکرہ نہیں تھی، تو چونکہ بکارت صفات اصلیه میں سے ہے، بایں معنی کہ یہ عورت کی طبعی صفت ہے، اس لئے جو اس کے وجود کا قائل ہے اس کا قول معتبر ہوگا، اسی طرح اگر کسی شے کے لئے صفات عارضہ میں سے کوئی صفت ثابت ہو جائے تو بھی صفات اصلیه کی طرح اس کا وجود اصل قرار پائے گا، اس لئے کہ اس صفت کے ثبوت کے بعد اب اس کا بقاء اصل ہو گیا۔ اور صفات عارضہ میں اصل عدم ہے، کیونکہ ان صفات سے شے کی اصل طبیعت خالی ہوتی ہے اور یہ اس میں ابتداء سے موجود نہیں ہوتیں، لہذا اگر بائع و مشتری میں مبیع کے عیب دار ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہونے لگے، بائع منکر ہو اور مشتری قائل، تو بائع کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مبیع میں عیب کا وجود ایک صفت عارضہ ہے، جس سے مبیع عموماً خالی ہوا کرتی ہے، یہی حکم ان امور کا ہے جو عدم سے وجود میں آتے ہیں، جیسا کہ تمام عقود اور معاملات کا یہی حال ہے، لہذا اگر کسی عقد کے وجود اور عدم میں اختلاف ہو تو اس کو معدوم مانا جائے گا۔

(۲) عدم کے معارض کوئی اور اصل موجود نہ ہو، اگر اس کے معارض کوئی دوسری اصل موجود ہے تو پھر اسی کے مطابق حکم ہوگا، نہ کہ ”الاصل عدم“ کے مطابق، مثلاً کوئی شوہر بیوی کے مال میں تصرف کر لے، بیوی کے انتقال کے بعد اس کے ورثہ دعویٰ کریں کہ شوہر نے بغیر اجازت کے اس کے مال میں تصرف کیا تھا، لہذا وہ اس کا ضمان ادا کرے، اور شوہر اس کی اجازت سے تصرف کا مدعی ہو، تو شوہر کا قول معتبر ہوگا، حالانکہ اذن و اجازت صفات عارضہ کے قبیل سے ہے، جن میں اصل عدم ہے، اس لحاظ سے ورثہ کا قول معتبر ہونا چاہئے، اور شوہر پر ضمان واجب ہونا چاہئے، مگر یہاں اس کے معارض ایک دوسری اصل موجود ہے، وہ یہ کہ: الاصل براءة الذمہ، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ شوہر پر ضمان واجب نہ ہو، اس لئے اس معارض اصل کے ہونے کی وجہ سے ”الاصل عدم“ پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ (۱)

(۱) شرح القواعد الفقہیہ ص: ۱۱۹، ۱۱۸۔ الوجیز فی ایضاح قواعد الفقہ الکلیۃ للشیخ محمد صدقی۔

زوجین میں وطی کے تحقق میں اختلاف کا حکم:

فِيهَا قُرُوعٌ مِنْهَا: الْقَوْلُ قَوْلُهَا فِي الْوَطْءِ الْخ: یہاں سے مصنفؒ اس قاعدہ کی تفریعات ذکر کر رہے ہیں، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ وطی وصحبت کی نفی کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، مثلاً اگر شوہر بیوی کی طلاق اس سے وطی کرنے پر معلق کر دے، پھر ان میں وطی کے ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہو جائے، شوہر منکر ہو اور عورت مدعیہ، تو چونکہ اصل عدم ہے، لہذا شوہر کا قول معتبر مانا جائے گا، البتہ عنین کا حکم یہ ہے کہ: وہ اگر وطی کرنے کا مدعی ہو اور عورت منکر ہو، تو باوجودیکہ اصل عدم ہے، مگر علی الاطلاق عورت کا قول معتبر نہ ہوگا، بلکہ حاکم کسی عورت سے (ایک سے زائد ہوں تو زیادہ بہتر ہے، اسی لئے مصنف نے ”قلن“ جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے) تحقیق کرائے گا اگر تحقیق کرنے والی عورتیں اس کے باکرہ ہونے کی اطلاع دیں تو پھر عورت کو اختیار ہوگا، خواہ اسی کے نکاح میں رہ لے اور خواہ علیحدہ ہو جائے، اور اگر تحقیق کرنے والی عورتیں اس کے ثیبہ ہونے کی اطلاع دیں تو شوہر کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے اپنے سے جدائیگی کے استحقاق کا منکر ہے، نیز اصل عُتَّة (نامردی) سے سالم و محفوظ ہونا ہے، پھر یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ عورت بوقت عقد باکرہ ہو، اگر وہ بوقت عقد ثیبہ ہو تو پھر مذکورہ اسباب کی بناء پر علی الاطلاق شوہر کا قول معتبر ہوگا۔ (۱)

تو اس مسئلہ میں علی الاطلاق ”الاصل عدم“ کے ضابطہ پر عمل نہیں کیا گیا، اس لئے کہ عورت کے ثیبہ ظاہر ہونے کی صورت میں اس کے معارض ایک دوسری اصل سامنے آگئی، اور وہ ہے: ”الاصل السلامة من العتة“ اور معارض اصل کی موجودگی میں اس ضابطہ پر عمل نہیں ہوتا کما مر۔

وَفِي الْقُنْيَةِ افْتَرَقَا وَقَالَتْ: افْتَرَقْنَا بَعْدَ الدُّخُولِ الْخ: ”قنیه“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ: مرد و عورت میں جدائیگی ہوگئی، عورت کہتی ہے کہ جدائیگی دخول کے بعد ہوئی، لہذا پورا مہر ملنا چاہئے، اور شوہر کہتا ہے کہ جدائیگی دخول سے پہلے ہوگئی، اس لئے اس کو صرف نصف مہر ملے گا، تو اگرچہ عدم دخول اصل ہے، مگر پھر بھی عورت کا قول معتبر ہوگا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ بعد الدخول جدائیگی ہوئی، اس لئے کہ شوہر نصف مہر کے سقوط کا مدعی ہے اور عورت منکر، اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں بھی ”الاصل العدم“ پر اس لئے عمل نہیں کیا گیا کہ ایک دوسری اصل اس کے معارض موجود ہے، وہ یہ کہ نکاح میں کامل مہر کا لزوم اصل ہے، اس معارض اصل کی بناء پر ”الاصل العدم“ پر عمل نہیں کیا گیا۔

شریکین اور رب المال و مضارب کے مابین نفع ہونے نہ ہونے میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا الْقَوْلُ قَوْلُ الشَّرِيكِ وَالْمُضَارِبِ الْخ: شریکین اور رب المال و مضارب کے مابین اختلاف ہو، ایک شریک نفع کا مدعی ہو اور دوسرا منکر، اسی طرح رب المال نفع کا مدعی ہو اور مضارب منکر، تو ان دونوں صورتوں میں منکر نفع کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم نفع ہی ہے، اسی طرح اگر یہ لوگ نفع کی ایک مخصوص مقدار بیان کریں اور دوسرا فریق ان کی بیان کردہ مقدار سے زائد نفع کا مدعی ہو، تب بھی انہی کا قول معتبر ہوگا، کہ اصل عدم زیادتی ہے۔

نیز علامہ ابن ساعاتی کی کتاب ”مجمع البحرين“ میں ”كتاب الاقرار“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ : اگر مضارب مثلاً دو ہزار مال تجارت لے کر حاضر ہو، جس کے بارے میں رب المال یہ کہتا ہو کہ یہ سب کا سب مال مضارب بت ہے، لہذا یہ سارا میری ملک ہے، اور مضارب یہ کہے کہ یہ اصل اور نفع ہر دو کا مجموعہ ہے، اس لئے اس میں کچھ حصہ میرا بھی ہے، تو اس صورت میں مضارب کا قول معتبر ہوگا، نہ کہ رب المال کا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ عدم ربح اصل ہے، لہذا اس لحاظ سے رب المال کا قول معتبر ہونا چاہئے، مگر یہاں بھی اس کے معارض ایک دوسری اصل موجود ہے، وہ یہ کہ مقبوض شے کی مقدار کے سلسلہ میں قابض کا قول تسلیم کیا جاتا ہے، اس لئے مضارب کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور مذکورہ ضابطہ پر عمل نہیں ہوگا۔

اور امام زفر اس مسئلہ میں ”الاصل العدم“ کے ضابطہ کے تحت رب المال کا ہی قول معتبر مانتے ہیں، امام صاحب بھی پہلے اسی کے قائل تھے، پھر بعد میں آپ نے اس سے رجوع فرمالیا تھا، اور حضرات صاحبین کا مذہب بھی وہی ہے جو امام صاحب کا ہے^(۱)۔
زوجین میں نفقہ کے بارے میں اختلاف کا حکم:

وَلَوْ ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ النَّفَقَةَ عَلَى الزَّوْجِ الْخ: یہ مسئلہ ماقبل میں ”الأصل بقاء ما كان على ما كان“
(۱) التحقيق الباهر۔

کے ذیل میں بھی آچکا ہے، حاصل یہ ہے کہ عورت شوہر کی جانب سے نفقہ نہ ملنے کی مدعیہ ہو اور مرد ادائیگی کا مدعی ہو، تو بیوی کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ دائن و مدیون میں قرض کے اداء کر دینے نہ کر دینے میں اختلاف ہو تو دائن کا قول معتبر ہوتا ہے، کیونکہ اصل عدم ادائیگی ہے۔ اس مسئلہ میں ”بعد فرضہا“ کی قید کی وجہ ماقبل میں گزر چکی ہے ”فلیراجع ان شئت“

اسی مسئلہ میں اگر بیوی اپنے نفقہ کے بجائے بچوں کے نفقہ کے بارے میں عدم وصول کی مدعیہ ہو اور باپ ادائیگی اور خرچ کر دینے کا مدعی ہو، تو پھر باپ کا قول معتبر مانا جائے گا، اس لئے کہ اگرچہ بیوی عدم وصول کی مدعیہ ہے، جس کا ”الاصل العدم“ کے ضابطہ کے تحت اعتبار کیا جانا چاہئے، مگر یہاں اس کے معارض ایک دوسری اصل کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور وہ ہے: ”ظاہر حال کا معتبر و شاہد ہونا“ ظاہر حال باپ کے اپنے دعویٰ میں صادق ہونے کا مقتضی ہے، بایں معنی کہ باپ بھی فطرۃ اولاد پر شفیق و مہربان ہوتا ہے اور ان کی ضروریات کا خیال رکھا کرتا ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ باپ نے نفقہ ادا کر یا ہوگا، لہذا اس ظاہر حال کے معارضہ کی وجہ سے ”الاصل العدم“ پر عمل نہیں کیا گیا (۱)

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نفقہ کا یہ دوسرا مسئلہ ”الاصل العدم“ کے مذکورہ قاعدہ سے خارج ہے، جس کی وجہ وہی ہے جو ذکر کی گئی۔

شریکین میں راس المال کی مقدار کے بارے میں اختلاف کا حکم:

وَكَذَا فِي قَدْرِ رَأْسِ الْمَالِ الْخ: شریکین یا رب المال و مضارب میں راس المال کی مقدار میں اختلاف ہو جائے، ایک شریک اپنے سرمایہ کی مقدار زیادہ بیان کرتا ہو اور دوسرا اس کا سرمایہ کم بتاتا ہو، اسی طرح رب المال سرمایہ کی مقدار زیادہ ذکر کرتا ہو اور مضارب کم، تو دونوں صورتوں میں اس کا قول معتبر ہوگا جو کم مقدار بتلا رہا ہے، کہ اصل ”عدم زیادتی“ ہے، دوسرے یہ کہ مقبوض شے کی مقدار میں قابض و متصرف کا قول معتبر ہوا کرتا ہے، اس لحاظ سے بھی مضارب اور جس شریک کے پاس سرمایہ ہو اس کا قول معتبر ہوگا۔

اسی طرح مضارب یا شریک نے تجارت کے مقصد سے کوئی شئی خریدی، پھر اتفاق سے اس میں خسارہ ہوا، اس کے بعد دونوں شریکوں میں یارب المال و مضارب میں اس چیز کے خریدنے نہ خریدنے کے بارے میں اختلاف ہو جائے، ایک فریق کہے کہ میں نے اس چیز کے خریدنے سے منع کیا تھا، دوسرا کہے کہ منع نہیں کیا تھا، بالفاظ دیگر تجارت کے عموم و خصوص میں اختلاف ہو جائے، ایک فریق تجارت کے عموم کا مدعی ہو یعنی ہر چیز کی تجارت کی اجازت تھی، لہذا خسارہ کی ذمہ داری تنہا میرے اوپر نہیں ہے، اور دوسرا فریق کہے کہ خاص اشیاء کی تجارت کی اجازت دی گئی تھی، پس خلاف ورزی کی وجہ سے یہ خسارہ صرف تمہارے اوپر لازم ہوگا، تو اس کا قول معتبر ہوگا جو یہ کہتا ہے کہ اس شئی کے خریدنے سے منع نہیں کیا تھا، یعنی عام تجارت کی بات طے پائی تھی، ایک تو اس وجہ سے کہ اصل عدم نہیں ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ تجارت میں اصل عموم ہے، تو جو اس کے خصوص کا مدعی ہے، وہ خلاف اصل کا مدعی ہے، اس لئے اس کا قول معتبر نہیں ہوگا، تاہم قیاس کا تقاضہ یہی ہے کہ رب المال یا جو شریک خصوص کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہو، چنانچہ امام زفر کا مذہب یہی ہے، اس لئے کہ رب المال یا شریک ہی کاروبار کی اجازت دینے والے ہیں، لہذا اجازت کی نوعیت کے سلسلہ میں بھی ان کا قول معتبر ہوگا، مگر چونکہ ان کا یہ قول تجارت و کاروبار کی عمومیت کے اصل کے خلاف ہے، اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

لیکن اگر دونوں فریق کا روبار کی تخصیص پر متفق ہوں، مثلاً ایک کہے کہ خاص: کپڑے کے کاروبار کی بات طے پائی تھی دوسرا کہے کہ خاص: لکڑی کے کاروبار کی بات طے ہوئی تھی، تو اس صورت میں رب المال اور سرمایہ کار شریک ہی کا قول معتبر ہوگا، کہ سرمایہ سے تجارت کرنے کی اجازت ان کی طرف سے حاصل ہوئی ہے، لہذا اجازت کی نوعیت کے سلسلہ میں بھی ان کی بات معتبر قرار پائے گی۔^(۱)

اداء کردہ مال کی نوعیت میں اختلاف:

وَلَوْ ادَّعَى الْمَالِكُ أَنَّهَا قَرْضُ الْخ: ایک شخص نے دوسرے کو پیسہ دیا، دینے والا مالک کہتا ہے کہ میں نے بطور قرض دیا، لہذا وہ پیسہ مجھے واپس ملنا چاہئے، اور لینے والا کہتا ہے کہ وہ بطور مضاربت دیا گیا تھا، جس کی حیثیت امانت کی ہے، اس لئے اس کا ضمان ہلاکت کی صورت میں مجھ پر واجب نہیں، مصنف

فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اس میں آخذ کا قول معتبر ہو، اس لئے کہ دونوں فریقوں کا دعویٰ اگرچہ الگ الگ ہے، مگر اس پر دونوں متفق ہیں کہ آخذ کے لئے اس پیسہ میں تصرف کرنا جائز تھا، کیونکہ مقروض ہو یا مضارب ہر دو کے لئے فریق ثانی سے حاصل شدہ مال میں تصرف کرنا جائز ہوتا ہے، آگے اس میں دونوں میں اختلاف ہو رہا ہے کہ آخذ پر ضمان آئے گا یا نہیں؟ مالک ضمان کا مدعی ہے کہ قرض مضمون ہوا کرتا ہے اور آخذ عدم ضمان کا، اور اصل عدم ضمان ہے، اس واسطے آخذ کا قول معتبر مانا جائے گا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مگر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مالکُ "اعطيتك المال قرضاً" کے الفاظ کہے اور آخذ "بل اعطيتني مضاربة" کہے، کیونکہ لفظ "اعطاء" اس بات کی طرف مشیر ہے کہ مالک نے یہ پیسہ از خود دیا تھا اور از خود دوسرے کو پیسہ مضاربۃً دیا جاتا ہے نہ کہ قرضاً، کیونکہ مضاربیت میں رب المال کو نفع ملتا ہے، لہذا اس صورت میں یہ پیسہ مضاربیت کا قرار پائے گا، جس کا ضمان مضارب پر واجب نہیں ہوتا، اور اگر رب المال یہ کہے: "أخذت المال قرضاً" اور آخذ کہے: "أخذته مضاربةً" تو پھر اس صورت میں آخذ اس پیسہ کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ "أخذ" کا لفظ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ پیسے کا مطالبہ اسی شخص نے کیا ہے اور دوسرے سے پیسہ لینا یعنی پیسہ کا مطالبہ کرنا بطور قرض ہی ہوتا ہے نہ کہ بطور مضاربیت، اور قرض مضمون ہوتا ہے، اس لئے آخذ اس کا ضمان اداء کرے گا۔

آگے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مالک و آخذ میں مال کے ہلاک ہونے کے بعد مذکورہ اختلاف ہو، تو بھی "الأصل عدم" کا قاعدہ جاری نہیں ہوگا یعنی آخذ پر ضمان آئے گا۔ مصنفؒ کے طرز سے محسوس ہوتا ہے کہ مال ہلاک ہو جانے کی صورت میں آخذ بہر صورت ضامن ہوگا، خواہ اختلاف کی نوعیت کچھ بھی ہو، مگر ایسا نہیں ہے، بلکہ اس صورت میں بھی مذکورہ بالا تفصیل جاری ہوگی، یعنی اگر مال قبل التصرف ہلاک ہوا ہے تو لفظ اعطاء کے تکلم کی صورت میں آخذ ضامن نہیں ہوگا اور لفظ "أخذ" کے تکلم کی صورت میں وہ ضامن ہوگا، اور بعد التصرف ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر بہر صورت ضمان لازم ہوگا۔ (۱)

وَلِذَا قَالَ فِي الْكَنْزِ النِّخ: مصنفؒ نے مذکورہ مسئلہ میں "اعطاء" اور "أخذ" میں تفریق فرمائی ہے، کنز الدقائق کا ایک مسئلہ اس کی تائید و حوالہ کے طور پر ذکر فرما رہے ہیں: اس میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کوئی

شخص کہے کہ: میں نے تجھ سے ایک ہزار روپے بطور ودیعت لئے تھے اور وہ ضائع ہو گئے، اس پر دوسرا کہے کہ تو نے مجھ سے وہ غصباً لئے تھے، تو اس صورت میں آخذ ضامن ہوگا، اور اگر آخذ یہ کہے کہ: تو نے مجھے ایک ہزار روپے ودیعت کے طور پر دیئے تھے، اور رب المال کہے کہ: تو نے وہ غصب کئے تھے، تو وہ ضامن نہیں ہوگا، دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی۔

وَفِي الْبَزَائِيَةِ دَفَعَ لِأَخَرَ عَيْنًا الْخ: بزازیہ میں ہے کہ: ایک شخص نے دوسرے کو عین یعنی کوئی سامان دیا، اس کے بعد دونوں میں اختلاف ہو گیا، دینے والا کہتا ہے کہ وہ سامان بطور قرض تھا، لہذا اس کا عوض چاہئے، اور لینے والا کہتا ہے کہ وہ بطور ہدیہ پیش کیا گیا تھا، اس لئے مجھ پر اس کی یا اس کے عوض کی واپسی لازم نہیں، تو اس صورت میں دینے والا کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ ہدیہ اور ہبہ کا مدعی اس شے کی قیمت کی ادائیگی سے بری الذمہ ہونے کا مدعی ہے، جبکہ وہ شے فی نفسہ باقیمت بھی ہے، بے قیمت ہوتی تو کچھ اور بات تھی، اور ذمہ میں ثابت شے کے سلسلہ میں اصل بری الذمہ نہ ہونا ہے کما مر۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ دینے والے کو اپنے دینے کی نوعیت سے زیادہ واقفیت ہے اس لئے اس کی بات معتبر ہوگی (۱)

وَمِنْهَا لَوْ أَدْخَلَتْ الْمَرْأَةُ حَلْمَةً تَذِيهَا فِي فَمِ الرَّضِيعِ وَلَا يُذَرَى أَدْخَلَ اللَّبَنُ فِي حَلْقِهِ أَمْ لَا، يَحْرُمُ النِّكَاحُ؛ لِأَنَّ فِي الْمَانِعِ شَكًّا، كَذَا فِي الْوَلَوِ الْجَبَةِ (۲) وَسَيَأْتِي بِمَامُهُ فِي قَاعِدَةٍ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَبْضَاعِ الْحُرْمَةُ وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي قَبْضِ الْمَبِيعِ، وَالْعَيْنِ الْمُوجَّزَةِ فَالْقَوْلُ لِمُنْكَرِهِ كَمَا فِي إِجَارَةِ التَّهْذِيبِ، (۳) وَمِنْهَا لَوْ ثَبَتَ عَلَيْهِ دَيْنٌ بِإِقْرَارٍ، أَوْ بَيِّنَةٍ فَادَّعَى الْأَدَاءَ، أَوْ الْإِبْرَاءَ فَالْقَوْلُ لِلدَّائِنِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ الْعَدَمُ وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي قَدَمِ الْعَيْبِ فَانْكَرَهُ الْبَائِعُ فَالْقَوْلُ لَهُ وَاخْتَلَفَ فِي تَغْلِيلِهِ فَقِيلَ: لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَقِيلَ: لِأَنَّ الْأَصْلَ لُزُومُ الْعَقْدِ وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي اشْتِرَاطِ الْخِيَارِ فَقِيلَ: الْقَوْلُ لِمَنْ نَفَاهُ عَمَلًا بَأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ، وَقِيلَ: لِمَنْ ادَّعَاهُ لِأَنَّهُ يُنْكَرُ لُزُومُ الْعَقْدِ، وَقَدْ حَكَمْنَا الْقَوْلَيْنِ فِي الشَّرْحِ، (۴) وَالْمُعْتَمَدُ الْأَوَّلُ وَمِنْهَا لَوْ قَالَ: غَصَبْتُ مِنْكَ أَلْفًا وَرَبِخْتُ فِيهَا عَشْرَةَ

(۱) حاشیہ الاشباہ للشیخ عبد الباقی بن سعید بن شعبان۔

(۲) الفتاویٰ الولو الجبۃ / الرضاع ۱/ ۳۶۴۔

(۳) ای التہذیب للقلانی، ولہم یوجد ترجمتہ و کتابہ۔

(۴) ای البحر الرائق / البیع / خيار الشرط ۶/ ۳۔

آلَافٍ فَقَالَ الْمَغْضُوبُ مِنْهُ: بَلْ كُنْتُ أَمَرْتُكَ بِالتَّجَارَةِ بِهَا فَالْقَوْلُ لِلْمَالِكِ كَمَا فِي إِقْرَارِ الْبِرَازِيَّةِ^(۱) يُعْنِي لِمَسْكِيهِ بِالْأَصْلِ، وَهُوَ عَدَمُ الْغَضَبِ، وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي رُؤْيِيَةِ الْمَبِيعِ فَالْقَوْلُ لِلْمُشْتَرِي؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهَا؛ وَلَوْ اخْتَلَفَا فِي تَغْيِيرِ الْمَبِيعِ بَعْدَ رُؤْيِيَتِهِ فَالْقَوْلُ لِلْبَائِعِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ-

تَنْبِيْهُ: لَيْسَ الْأَصْلُ الْعَدَمُ مُطْلَقًا، وَإِنَّمَا هُوَ فِي الصِّفَاتِ الْعَارِضَةِ وَأَمَّا فِي الصِّفَاتِ الْأَصْلِيَّةِ فَالْأَصْلُ الْوُجُودُ وَتَفَرُّعٌ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ اشْتَرَاهُ عَلَى أَنَّهُ خَبَازٌ، أَوْ كَاتِبٌ وَأَنْكَرَ وُجُودَ ذَلِكَ الْوَصْفِ فَالْقَوْلُ لَهُ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهَا لِكُونِهَا مِنَ الصِّفَاتِ الْعَارِضَةِ.

وَلَوْ اشْتَرَاهَا عَلَى أَنَّهَا بَكْرٌ وَأَنْكَرَ قِيَامَ الْبَكَارَةِ وَادَّعَاهُ الْبَائِعُ فَالْقَوْلُ لِلْبَائِعِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ وُجُودُهَا لِكُونِهَا صِفَةً أَصْلِيَّةً، كَذَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ مِنْ خِيَارِ الشَّرْطِ،^(۲) وَعَلَى هَذَا تَفَرُّعٌ لَوْ قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي خَبَازٌ فَهُوَ حُرٌّ فَادَّعَاهُ عَبْدٌ وَأَنْكَرَ الْمَوْلَى فَالْقَوْلُ لِلْمَوْلَى، وَلَوْ قَالَ: كُلُّ جَارِيَةٍ بَكْرٍ لِي فَهِيَ حُرَّةٌ، فَادَّعَتْ جَارِيَةً أَنَّهَا بَكْرٌ، وَأَنْكَرَ الْمَوْلَى فَالْقَوْلُ لَهَا وَتَمَامُ تَفْرِيعِهِ فِي مَزْجِنَا عَلَى الْكَتْرِ فِي تَعْلِيقِ الطَّلَاقِ عِنْدَ شَرْحِ قَوْلِهِ: وَإِنْ اخْتَلَفَا فِي وُجُودِ الشَّرْطِ - (۳)

توجہ: اور اس (قاعدہ کی تفریعات) میں سے ہے کہ: اگر عورت نے اپنے پستان کا سِرا (ابتدائی حصہ) شیرخوار بچہ کے منہ میں داخل کیا، اور یہ معلوم نہیں کہ دودھ بچہ کے حلق میں داخل ہوا یا نہیں؟ تو نکاح حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ مانع میں شک ہے، ولو الجیہ میں اسی طرح (مذکور) ہے، اور عنقریب اس کی مکمل بحث ”الاصل فی الأبضاع الحومة“ کے قاعدہ میں آئے گی، اور اس کی (تفریعات) میں سے ہے، کہ: اگر فریقین میں مبیع یا کرایہ پر لئے گئے سامان پر قبضہ کے سلسلہ میں اختلاف ہو جائے تو قبضہ کے منکر کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ ”تہذیب“ کی کتاب الاجارہ میں ہے، اور اس

(۱) الفتاویٰ البرازیة علی هامش الہندیة/الإقرار، ۵/۳۵۳۔

(۲) فتح القدیر/خیار الشرط، ۵/۵۲۹۔

(۳) البحر الرائق/الطلاق/تعليق الطلاق: ۲۵/۳۔

(کی تفریعات) میں سے ہے، کہ: اگر کسی پر اقرار یا بینہ سے دین ثابت ہو گیا، پھر اس نے ادائیگی یا بری کر دیئے جانے کا دعویٰ کیا تو دائن کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم اداء یا عدم براءت ہے، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ: اگر فریقین میں عیب کی قدامت کے بارے میں اختلاف ہو جائے، چنانچہ بائع اس کے قدیم ہونے کا انکار کرے، تو اسی کا قول معتبر ہوگا، اور اس کی علت کے بیان میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ کہا گیا (یہ حکم) اس لئے ہے کہ اصل عیب کا نہ ہونا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ: اصل عقد کا لزوم ہے، اور اس (کی تفریعات) میں سے ہے کہ: اگر فریقین میں خیاری کی شرط لگانے میں اختلاف ہو جائے تو کہا گیا ہے کہ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس کی نفی کرتا ہو، (یہ حکم) اس بات پر عمل کرتے ہوئے ہے کہ اصل خیاری کا عدم ہے، اور (یہ بھی) کہا گیا ہے کہ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس کا مدعی ہو، اس لئے کہ وہ عقد کے لزوم کا انکار کر رہا ہے، اور ہم نے ان دونوں قولوں کو ”شرح“ میں نقل کیا ہے، اور معتمد پہلا قول ہے، اور اس (کی تفریعات) میں سے ہے کہ: اگر کوئی شخص کہے کہ: میں نے تیرے ایک ہزار روپے غضب کئے تھے اور ان میں مجھے دس ہزار روپے کا نفع ہوا ہے تو مغضوب منہ کہے کہ: میں نے تو تجھے ان ایک ہزار سے تجارت کرنے کا حکم دیا تھا، تو مالک ہی کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ ”بزازیہ“ کی کتاب الاقرار میں ہے، یعنی اس وجہ سے کہ مالک اصل کو پکڑے ہوئے ہے، اور وہ عدم غضب ہے، اور اس (کی تفریعات) میں سے ہے کہ: اگر فریقین میں مبیع کے دیکھنے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم رؤیت ہے، اور اگر فریقین میں رؤیت کے بعد مبیع کے بدل جانے میں اختلاف ہو تو (پھر) بائع کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم تغیر ہے۔

تنبیہ: عدم کا اصل ہونا علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ اس کا اصل ہونا صفات عارضہ میں ہے، اور صفات اصلیہ میں اصل وجود ہے، اور اس پر یہ متفرع ہے کہ: اگر کسی نے غلام کو اس شرط پر خریدا کہ وہ خباز یا کاتب ہے اور (پھر) اس وصف کے اس میں پائے جانے کا انکار کرے، تو اسی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل ان اوصاف کا نہ ہونا ہے، کیونکہ یہ اوصاف صفات عارضہ میں سے ہیں، اور اگر اس نے باندی کو اس شرط پر خریدا ہو کہ وہ باکرہ ہے، اور (پھر) بکارت کے قیام و بقاء کا انکار کرے، اور بائع اس کے قیام و بقاء کا دعویٰ کرے، تو بائع ہی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل بکارت کا وجود ہے، اس لئے کہ بکارت صفات اصلیہ کے قبیل سے ہے۔ فتح القدیر، باب خیاری الشرط میں اسی طرح (مذکور) ہے۔ اور اسی

پر متفرع ہے کہ: اگر کسی نے کہا: میرا ہر مملوک جو خباز ہو وہ آزاد ہے، چنانچہ ایک غلام اپنے خباز ہونے کا مدعی ہوا اور مولیٰ انکار کرے، تو مولیٰ کا قول معتبر ہوگا، اور اگر کسی نے کہا کہ: میری ہر باندی جو باکرہ ہو وہ آزاد ہے پھر ایک باندی نے دعویٰ کیا کہ: وہ باکرہ ہے اور مولیٰ انکار کرتا ہو تو باندی کا قول معتبر ہوگا، اور اس کی مکمل تفریعات ہماری ”کنز“ کی شرح میں ”باب تعلیق الطلاق“ میں مصنفؒ کے قول ”وَإِنْ اختلفا في وجود الشرط“ کی شرح کے ذیل میں ہیں۔

بچہ کے منہ میں دودھ پہنچایا نہیں؟ اس میں شک کا حکم:

تشریح: وَمِنْهَا لَوْ اَدْخَلَتْ الْمَرْأَةُ الْخ: ایک عورت نے بچہ کے منہ میں پستان داخل کیا مگر اس میں شک ہے کہ بچہ کے حلق میں دودھ پہنچایا نہیں؟ تو اس بچہ اور دودھ پلانے والی عورت کے مابین نکاح کی حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ نکاح سے جو چیز مانع ہے یعنی رضیع کے حلق میں دودھ پہنچ جانا اس میں شک ہے کہ پہنچایا نہیں؟ اور اصل نہ پہنچنا ہے اسلئے دونوں کے مابین حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مزید وضاحت آئندہ قاعدہ: ”الاصل في الابضاع التحريم“ کے تحت آرہی ہے۔

بائع و مشتری کے مابین قبضہ کے وقت میں اختلاف:

وَمِنْهَا لَوْ اختلفا في قبض المبيع الخ: بائع و مشتری میں مبيع کے قبضہ کو لے کر اختلاف ہوا، بائع کہتا ہے کہ تیرے قبضہ میں آ جانے کے بعد مبيع ہلاک ہوئی ہے اس لئے اس کی قیمت تجھ پر واجب ہوتی ہے اور مشتری کہتا ہے کہ میرے قبضہ کر لینے سے پہلے ہی وہ چیز ہلاک ہو گئی لہذا مجھ پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم نہیں ہوتی، یا یہ کہ مؤجر اور مستاجر میں اختلاف ہوا، مؤجر کہتا ہے کہ تو نے شے مؤجرہ (کرایہ پر دی جانے والی چیز) پر قبضہ کر کے اس کی منفعت حاصل کر لی، اس لئے اس کا معاوضہ ادا کرو اور مستاجر کہتا ہے کہ وہ چیز اب تک میرے قبضہ ہی میں نہیں آئی، تو ان دونوں صورتوں میں قبضہ کے منکر یعنی مشتری اور مستاجر کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم قبضہ ہی ہے۔

دین کی ادائیگی میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ بَيَّنَّ عَلَيْهِ دَيْنُ الْخ: ایک شخص کے اوپر خود اس کے اقرار سے یا بینہ کے توسط سے دین ثابت ہو گیا، اس کے بعد مدیون اس کی ادائیگی کا یا مدیون کی جانب سے بری کر دیئے جانے کا دعویٰ کرے اور دائن اس کا منکر ہو، کہ میں نے بری نہیں کیا، یا یہ کہ مدیون نے اداء نہیں کیا، تو دائن کا قول تسلیم کیا جائے گا، اس لئے کہ عدم ادائیگی اور عدم براءت اصل ہے۔

بائع و مشتری میں عیب کے بارے میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي قَدَمِ الْعَيْبِ الْخ: بائع اور مشتری میں عیب کے بارے میں اختلاف ہو جائے، بائع اس کی قدامت کا منکر ہو اور کہتا ہو کہ یہ عیب بیع کے بعد پیدا ہوا ہے، لہذا اس کی وجہ سے بیع کو فسخ نہیں کیا جاسکتا، اور مشتری اس کا قائل ہو کہ عیب قدیم اور بائع کے پاس سے ہی پیدا شدہ ہے، لہذا مجھے فسخ بیع کا اختیار حاصل ہے، تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا، جس کی وجہ بعض فقہاء نے یہ بیان کی ہے کہ اصل عیب کا نہ ہونا ہے، بائع چونکہ اس کا مدعی ہے، اس لئے اس کا قول معتبر مانا جائے گا، اور بعض فقہاء نے یہ علت ذکر کی کہ اصل لزوم عقد ہے، اور بائع کے کہنے کا حاصل یہی ہے، اس واسطے اس کا قول تسلیم کیا جائے گا، مگر واضح رہے کہ اس دوسری تعلیل کی رو سے یہ مسئلہ ”الاصل العدم“ کی فروعات میں شمار نہیں ہوگا۔

نیز مذکورہ مسئلہ میں عیب سے مراد وہ عیب ہے جس کا بیع کے بعد پیدا ہونا ممکن ہو، اور اگر عیب اس قسم کا ہو جس کا قدیم ہونا متعین ہو، مثلاً غلام باندی میں چھٹی انگلی کا ہونا، تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا، الا یہ کہ بائع اس بات کا قائل ہو کہ اس نے بوقت بیع تمام عیوب یا اس عیب سے براءت ظاہر کر دی تھی، یا یہ کہ مشتری اس پر راضی تھا، تو پھر بائع ہی کا قول معتبر مانا جائے گا، کیونکہ وہ عقد کی صحت کا مدعی ہے، اور وہی اصل ہے۔ (۱)

خیار شرط ہونے نہ ہونے میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي اشْتِرَاطِ الْخِيَارِ الْخ: بائع و مشتری میں بیع میں خیار کی شرط ہونے نہ ہونے میں

اختلاف ہوا، ایک اس کا مدعی ہے اور دوسرا منکر، تو کس کا قول معتبر ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ جو اس کی شرط لگائے جانے کا منکر ہو، اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم شرط (شرط نہ لگانا) ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جو اس کی شرط لگائے جانے کا قائل ہو، اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ لزوم عقد کا منکر ہے اور قول منکر ہی کا معتبر ہوا کرتا ہے، مصنفؒ نے یہ دونوں قول شرح کنز یعنی ”البحر الرائق“ میں بھی ذکر کئے ہیں اور وہاں انہوں نے پہلے قول کو امام صاحب کی طرف اور دوسرے قول کو امام محمد کی طرف منسوب کیا ہے، اور ان میں سے پہلا قول راجح اور معتمد ہے۔

دو شخصوں میں لئے ہوئے مال کی نوعیت میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ قَالَ: غَصَبْتُ مِنْكَ أَلْفًا الْخ: دو شخصوں میں جھگڑا ہے، ان میں سے ایک شخص دوسرے سے کہے کہ: میں نے تیرے صرف ایک ہزار روپے غصب کئے تھے، اور ان میں مجھے دس ہزار کا نفع ہوا ہے، مقصد یہ ہے کہ میرے ذمہ میں جو تیرا دین ہے وہ صرف ایک ہزار ہے، اور باقی دس ہزار سے تیرا کوئی واسطہ نہیں ہے، کیونکہ مال مغضوب سے جو نفع کمایا جاتا ہے وہ مغضوب منہ کو دینا لازم نہیں، اس کا اصل حکم تصدق ہے۔

اور دوسرا فریق کہے کہ میں نے تجھ کو وہ ایک ہزار بغرض تجارت دیئے تھے، لہذا ان دس ہزار میں جو بطور نفع حاصل ہوئے ہیں میرا بھی حصہ ہے، تو اس صورت میں مالک کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ ہزار یہ میں صراحت ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول اصل کے مطابق اور اس سے مؤید ہے، کیونکہ وہ عدم غصب کا قائل ہے اور عدم غصب ہی اصل ہے۔

البتہ اگر اختلاف کی نوعیت یہ ہو کہ: ایک فریق کہے کہ میں نے تیرے صرف ایک ہزار غصب کیے اور بقیہ دس ہزار نفع کے ہیں، اور دوسرا فریق کہے کہ نہیں تمام روپے غصب کردہ ہیں، تو اس صورت میں غاصب کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہ صورت مال مقبوض کی مقدار میں اختلاف کی ہے، اور مال مقبوض کی مقدار میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے (۱)

مبیع کی رویت کے بارے میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ اخْتَلَفَا فِي رُؤْيَا الْمَبِيعِ الْخ: بائع و مشتری میں مبیع کی رویت میں اختلاف ہو جائے، بائع

کہے کہ: تو بیع سے قبل اس کو دیکھ چکا تھا، لہذا اب تجھے خیار رویت حاصل نہیں، اور مشتری رویت کا منکر ہو اور خیار رویت کی وجہ سے اس کو واپس کرنا چاہتا ہو، تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم رویت ہے۔

اور اگر ان میں رویت پر اتفاق ہو، مگر اس کے بعد مبیع کے تغیر میں اختلاف ہو جائے، چنانچہ مشتری کہتا ہے کہ میں دیکھ چکا تھا، مگر یہ وہ نہیں جو میں نے دیکھی تھی، اس میں تغیر ہو چکا، اس لئے مجھے اس کی واپسی کا اختیار ہے، اور بائع تغیر کا منکر ہو، تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اصل عدم تغیر ہے۔

توضیح:

اوپر متعدد مسائل ذکر کئے گئے، اور بتلایا گیا کہ فلاں مسئلہ میں فلاں شخص کا قول معتبر ہوگا، تو واضح رہے کہ اس شخص کا قول مطلقاً معتبر نہیں ہوگا، بلکہ یہ ضروری ہوگا کہ وہ قسم بھی کھائے، اگر وہ اپنے مدعا پر قسم کھا لیتا ہے تو اس کا قول معتبر ہوگا، ورنہ فریق ثانی کا قول معتبر ہوگا، یہ کلی ضابطہ ہے کہ اگر مدعی بینہ پیش نہ کر سکے تو جو منکر ہو اس کا قول معتبر ہوگا بشرطیکہ وہ قسم بھی کھالے، اس سے صرف چند صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ جن میں منکر کا قول بلا قسم کھائے بھی معتبر مانا جاتا ہے، مصنفؒ نے دوسرے فن میں جو فوائد کے بیان میں ہے ان کو ذکر کیا ہے۔^(۱)

قاعدہ الاصل العدم کے بارے میں ایک ضروری وضاحت:

تنبیہ: لَيْسَ الْأَصْلُ الْعَدَمُ مُطْلَقًا الخ: قاعدہ کے شروع میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ ”الاصل العدم“ کا تعلق صفات عارضہ سے ہے اور صفات اصلیہ میں اصل وجود ہے، صفات اصلیہ اور صفات عارضہ کی تعریف اور مثال بھی وہاں ذکر کی جا چکی ہے، یہاں مصنفؒ نے بھی اس کی تصریح فرما کر اس پر کچھ مسائل کو متفرع فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ: عدم کا اصل ہونا علی الاطلاق نہیں، صرف ”صفات عارضہ“ میں اصل عدم ہے، اور ”صفات اصلیہ“ میں اصل وجود ہے، لہذا اگر کسی شخص نے ایک غلام اس شرط پر خریدا کہ مثلاً وہ خباز یا کاتب ہے، اس کے بعد وہ اس وصف کے اس میں موجود ہونے سے انکار کرے اور بیع ختم کرنا چاہے اور بائع کہے: کہ وہ وصف اس میں موجود ہے، تو مشتری کا قول معتبر ہوگا، اس لئے

کہ خباز یا کاتب ہونا صفات عارضہ میں سے ہے، جن میں اصل عدم ہے، لہذا مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، اور اس کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، اور اگر کسی نے باندی بکارت کی شرط کے ساتھ خریدی اور پھر اس کے باکرہ ہونے کا انکار کیا، جبکہ بائع اس کے باکرہ ہونے کا مدعی ہو، تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ بکارت صفات اصلہ میں سے ہے، جن میں اصل وجود ہے، لہذا باندی باکرہ مانی جائے گی، اور مشتری کو اس کی واپسی کا اختیار نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ: میرا ہر وہ مملوک جو خباز ہو، آزاد ہے، اس پر ایک غلام نے دعویٰ کیا کہ وہ خباز ہے، لہذا وہ آزاد ہو گیا، اور آقا اس کے خباز ہونے کا منکر ہو، تو آقا کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ خباز ہونا صفات عارضہ میں سے ہے، جو اصلاً معدوم ہوتی ہیں، لہذا غلام آزاد نہیں ہوگا، اور اگر آقا نے یوں کہا کہ: میری ہر وہ باندی جو باکرہ ہو آزاد ہے، جس پر ایک باندی نے اپنے باکرہ ہونے کا دعویٰ کیا، اور مولیٰ اس کے باکرہ ہونے کا منکر ہو، تو باندی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ بکارت صفات اصلہ میں سے ہے، جن میں اصل وجود ہے، اس لئے باندی باکرہ تسلیم کی جائے گی، اور وہ آزاد ہو جائے گی۔

اس تفصیل سے جو مصنفؒ نے ذکر فرمائی واضح ہے کہ: تہز و کتابت والے مسئلہ میں منکر اور بکارت والے مسئلہ میں مدعی کا قول مطلقاً تسلیم کر لیا جائے گا، لیکن ایسا نہیں ہے، بلکہ تہز و کتابت والے مسئلہ میں غلام کو روٹی پکانے اور لکھ کر دکھانے کا مکلف کیا جائے گا، اگر وہ اس طور پر روٹی پکا کر اور لکھ کر دکھا دے کہ جس کی وجہ سے اس کو خباز یا کاتب کہا جاسکے، تو پھر منکر کا قول معتبر نہیں ہوگا اور اگر وہ ایسی روٹی نہ پکا سکے یا نہ لکھ سکے کہ جس کی وجہ سے اس کو خباز یا کاتب کہا جائے، تو پھر منکر کا قول معتبر مان لیا جائے گا، کہ واقعہ سے اس کی تصدیق ہوگئی اور بکارت والے مسئلہ میں قاضی عورتوں سے معائنہ کرائے گا، اگر وہ کہیں کہ باکرہ ہے تو پھر حسب ضابطہ اس کے مدعی کا قول معتبر مان لیا جائے گا، لیکن اگر وہ اس کے باکرہ نہ ہونے کی اطلاع دیں تو اعتناق کی صورت میں محض ان کی گواہی سے اس کے مدعی کا قول رد ہو کر عتق کا استحقاق ختم ہو جائے گا، البتہ بیع کی صورت میں محض ان کی گواہی سے منکر کا قول معتبر نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ عورتوں کی گواہی حجۃ ضعیفہ ہے اور بیع کے فسخ کا حق ایک قوی حق ہے، جو محض عورتوں کی گواہی سے ثابت نہیں ہو سکتا، اس واسطے ان کی گواہی کے بعد بھی بائع سے قسم لی جائے گی، اگر وہ باکرہ ہونے کی حالت میں فروخت کرنے پر قسم کھالے تو منکر کا قول رد کر دیا جائے گا اور بیع لازم ہو جائے گی، اور اگر وہ قسم کھانے

سے انکار کر دے تو پھر منکر کا انکار تسلیم کر لیا جائے گا، اور اس کو حق حاصل ہوگا کہ وہ بیع فسخ کر دے۔ (۱)

قَاعِدَةٌ: الْأَصْلُ إِضَافَةُ الْحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ مِنْهَا مَا قَدَّمَاهُ فِيهَا لَوْ رَأَى فِي نَوْبِهِ نَجَاسَةً وَقَدْ صَلَّى فِيهِ وَلَا يَذَرِي مَتَى أَصَابَتْهُ يُعِيدُهَا مِنْ آخِرِ حَدِيثِ أَحَدَتِهِ، وَالْمَتْنِ مِنْ آخِرِ رَقْدَةٍ وَيَلْزَمُهُ الْغُسْلُ فِي الثَّانِيَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ وَإِنْ لَمْ يَتَذَكَّرْ اخْتِلَافًا، وَفِي الْبَدَائِعِ (۲) يُعِيدُ مِنْ آخِرِ مَا اخْتَلَمَ. وَقِيلَ: فِي الْبَوْلِ يَعْتَبَرُ مِنْ آخِرِ مَا بَالَ، وَفِي الدَّمِ مِنْ آخِرِ مَا رَعَفَ. وَلَوْ فَتَقَّ جُبَّةً فَوَجَدَ فِيهَا فَأَرَةً مَبِيَّةً وَلَمْ يَعْلَمْ مَتَى دَخَلَتْ فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا ثَقُبٌ يُعِيدُ الصَّلَاةَ مُذْ يَوْمٍ وَضَعَ الْقُطْنَ فِيهَا، وَإِنْ كَانَ فِيهَا ثَقُبٌ يُعِيدُهَا مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ.

وَقَدْ عَمِلَ الصَّاحِبَانِ بِهَذِهِ الْقَاعِدَةِ، فَحَكَّمَا بِنَجَاسَةِ الْبِثْرِ إِذَا وَجِدَتْ فِيهَا فَأَرَةً مَبِيَّةً مِنْ وَقْتِ الْعِلْمِ بِهَا مِنْ غَيْرِ إِعَادَةِ شَيْءٍ؛ لِأَنَّ وَقُوعَهَا حَدِيثٌ يُضَافُ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ وَخَالَفَ الْإِمَامُ الْأَعْظَمُ رَحِمَهُ اللَّهُ فَاسْتَحْسَنَ (۳) إِعَادَةَ صَلَاةِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ إِنْ كَانَتْ مُتَفَسِّخَةً أَوْ مُتَسَفِّخَةً، وَإِلَّا فَمُنْذُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ عَمَلًا بِالسَّبَبِ الظَّاهِرِ دُونَ الْمَوْهُومِ، اخْتِطَاطًا كَالْمَجْرُوحِ إِذَا لَمْ يَزَلْ صَاحِبَ فِرَاشٍ حَتَّى مَاتَ يُحَالُ بِهِ عَلَى الْجُرْحِ وَمِنْهَا لَوْ كَانَ فِي يَدِ رَجُلٍ عَبْدٌ (۴) فَقَالَ رَجُلٌ: فَقَأْتُ عَيْنَهُ، وَهُوَ فِي مِلْكِ الْبَائِعِ وَقَالَ الْمُشْتَرِي: فَقَأْتُهَا، وَهُوَ فِي مِلْكِي فَالْقَوْلُ لِلْمُشْتَرِي، فَيَأْخُذُ أَرْشَهُ.

وَمِنْهَا: ادَّعَتْ أَنَّ زَوْجَهَا أَبَاثَا فِي الْمَرَضِ وَصَارَ فَارًا فَتَرِثُ، وَقَالَتْ الْوَرِثَةُ: أَبَاثَا فِي صِحَّتِهِ فَلَا تَرِثُ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهَا فَتَرِثُ وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ مَسْأَلَةُ الْكَثْرِ مِنْ مَسَائِلَ شَتَّى مِنَ الْقَضَاءِ (۵). وَإِنْ مَاتَ ذِمِّيٌّ فَقَالَتْ زَوْجَتُهُ: أَسْلَمْتُ

(۱) فتح القدیر ۵/۵۲۹، حاشیة الاشباہ والنظائر للعلامة عبد الباقي بن سعید بن شعبان۔

(۲) بدائع الصنائع/الطهارة/احکام الآبار ۱/۲۲۹۔

(۳) ای قالہ استحسانا یعنی قولہ مبنی علی الاستحسان، وقولہما مبنی علی القیاس، وليس هذا بمعنی "استحب"

لان هذا الحكم ليس استحبابياً فقط۔

(۴) وزاد فی هذا المقام فی نسخة "التحقیق الباہر فی شرح الاشباہ والنظائر": ففتت عینہ۔

(۵) کنز الدقائق ص: ۲۸۳۔

بَعْدَ مَوْتِهِ وَقَالَتْ الْوَرِثَةُ: أَسْلَمْتُ قَبْلَ مَوْتِهِ فَالْقَوْلُ لَهُمْ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ الْمَذْكُورَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ قَوْلَهَا وَبِهِ قَالَ زُفَرٌ رَحِمَهُ اللَّهُ وَإِنَّمَا خَرَجُوا عَنْ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ فِيهَا لِأَجْلِ تَحْكِيمِ الْحَالِ، وَهُوَ أَنَّ سَبَبَ الْحَرَمَانِ ثَابِتٌ فِي الْحَالِ فَيَثْبُتُ فِيهَا مَضَى وَمِمَّا فَرَعَتْهُ عَلَى الْأَصْلِ مَا فِي الْيَتِيمَةِ وَغَيْرِهَا^(۱) وَلَوْ أَقَرَّ الْوَارِثُ، ثُمَّ مَاتَ فَقَالَ الْمُقَرَّرُ لَهُ: أَقَرَّ فِي الصُّحَّةِ وَقَالَتْ الْوَرِثَةُ فِي مَرَضِهِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْوَرِثَةِ. وَالْيَتِيمَةُ بَيِّنَةُ الْمُقَرَّرُ لَهُ، وَإِنْ لَمْ يَقُمْ بَيِّنَتُهُ وَأَرَادَ اسْتِحْلَافُهُمْ فَلَهُ ذَلِكَ. وَمِمَّا فَرَعَتْهُ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ قَوْلُهُمْ: لَوْ مَاتَ مُسْلِمٌ وَتَحْتَهُ نَضْرَانِيَّةٌ فَجَاءَتْ مُسْلِمَةً بَعْدَ مَوْتِهِ وَقَالَتْ: أَسْلَمْتُ قَبْلَ مَوْتِهِ، وَقَالَتْ الْوَرِثَةُ: أَسْلَمْتُ بَعْدَ مَوْتِهِ فَالْقَوْلُ لَهُمْ كَمَا ذَكَرَهُ الزَّيْلَعِيُّ فِي مَسَائِلِ شَتَّى. (۲)

توجہ: قاعدہ: اصل حادث کی اضافت اس کے قریب ترین وقت کی طرف کرنا ہے، اس کی فروعات میں سے وہ مسئلہ ہے جس کو ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ: اگر کسی نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی اور اس کپڑے میں وہ نماز بھی پڑھ چکا، اور یہ معلوم نہیں کہ وہ نجاست اس کو کب لگی؟ تو وہ نمازوں کو اس آخری حدیث سے لوٹائے جو اس کو پیش آیا تھا، اور منی لگنے کی صورت میں آخری نیند سے لوٹائے اور دوسری صورت (منی لگنے کی صورت) میں اس پر امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک غسل بھی لازم ہوگا، خواہ اس کو احتلام یاد نہ ہو، اور بدائع میں ہے کہ: اس آخری مرتبہ احتلام سے نمازوں کا اعادہ کرے جو اس کو ہوا، اور پیشاب لگنے کے بارے میں کہا گیا ہے: کہ اس آخری پیشاب سے (پیشاب لگا ہوا) اعتبار کیا جائے گا، جو اس نے کیا، اور خون لگے ہوئے ہونے کی صورت میں کہا گیا ہے کہ اس آخری نکسیر سے (اعادہ کرے) جو اس کو ہوئی، اور اگر کسی نے جبہ کی سلائی ادھیڑی تو اس میں اسے ایک مراہو اچوہا ملا، اور یہ معلوم نہیں کہ وہ اس میں کب گھسا، تو اگر جبہ میں کوئی سوراخ نہ ہو تو اس دن سے نمازوں کا اعادہ کرے جب سے اس میں روئی رکھی گئی تھی، اور اگر اس میں کوئی سوراخ ہو تو تین دن کی نمازوں کا اعادہ کرے، اور حضرات صاحبینؒ نے اس قاعدہ پر عمل فرمایا ہے، چنانچہ انہوں نے جبکہ کنوئیں میں مردار چوہا

(۱) قد تقدمت ترجمة "اليتمة" في بداية الكتاب، ولم يتهألكي، والمسئلة المذكورة في رد المحتار، في كتاب

الشهادة، ۳۸۷/۴، نعمانية۔

(۲) تبیین الحقائق/القضاء/مسائل شتی ۲۰۰/۴۔

ملے تو اس کا علم ہونے کے وقت سے کنویں کی ناپاکی کا فیصلہ کیا ہے، بغیر کسی چیز کے اعادہ کے (حکم کے)، اس لئے کہ چوہے کا گرنا ایک امر حادث ہے، لہذا وہ اپنے قریب ترین وقت کی طرف منسوب ہوگا، اور امام اعظمؒ نے مخالفت فرمائی، چنانچہ انہوں نے چند دنوں (تین دن) کی نمازوں کے اعادہ کو مستحسن قرار دیا، بشرطیکہ وہ پھول یا پھٹ گیا ہو، ورنہ ایک دن و رات کی نمازوں کا اعادہ کرے، (یہ حکم) احتیاط اور موہوم کو نظر انداز کر کے سبب ظاہر کو اختیار کرنے پر (مبنی) ہے، جیسا کہ وہ شخص جس کو زخم لگ جائے جس کے بعد وہ مسلسل صاحب فراش رہے، یہاں تک کہ مرجائے، تو اس کی موت زخم پر محمول ہوگی، اور اس کی فروعات میں سے کہ: اگر کسی شخص کے قبضہ میں غلام ہو، تو (دوسرا) شخص کہے کہ میں نے اس کی آنکھ پھوڑی، جبکہ وہ بائع کی ملک میں تھا، اور مشتری کہے کہ: تو نے اس کی آنکھ پھوڑی جبکہ وہ میری ملک میں تھا، تو مشتری کا قول معتبر ہوگا، لہذا وہی اس کی دیت وصول کرے گا، اور اس کی فروعات میں سے ہے کہ: کسی عورت نے دعویٰ کیا کہ اس کے شوہر نے اس کو مرض الموت میں بائن کیا تھا اور وہ فار بالطلاق ہوا، لہذا وہ (اس کی) وارث ہوگی، اور (دیگر) ورثہ کہیں کہ اس نے اس کو صحت کے (زمانہ) میں بائن کیا تھا، اس لئے وہ وارث نہیں ہوگی، تو معتبر قول بیوی کا قول مانا جائے گا، اور وہ وارث قرار پائے گی، اور اس اصل سے ”کنز“ کا ایک مسئلہ جو کتاب القضاء، مسائل شتی میں مذکور ہے، خارج ہو گیا، (وہ یہ کہ: اگر کوئی ذمی مرجائے اور اس کی بیوی کہے کہ: میں اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی، اور (دیگر) ورثہ کہیں کہ: تو اس کی موت سے قبل مسلمان ہو گئی تھی، تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا، جبکہ اصل مذکور کا تقاضہ یہ ہے کہ بیوی کا قول معتبر قول مانا جائے، اور امام زفرؒ اسی کے قائل ہیں، اور انہوں نے اس مسئلہ کو اس قاعدہ سے تحکیم حال کی بناء پر خارج کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ حرمان کا سبب فی الحال ثابت ہے، تو وہ زمانہ گذشتہ میں بھی ثابت مانا جائے گا۔

اور ان مسائل میں جن کو میں نے اس اصل پر متفرع کیا ہے وہ مسئلہ (بھی) ہے جو یتیمہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ: اور اگر کسی نے کسی وارث کے لئے اقرار کیا، پھر مر گیا، تو مقررہ کہتا ہے کہ: اس نے حالت صحت میں اقرار کیا تھا اور (دیگر) ورثہ کہیں کہ: اپنے مرض میں (اقرار کیا تھا) تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا، اور معتبر بینہ مقررہ کا بینہ ہوگا، اور اگر اس نے بینہ پیش نہیں کیا اور وہ ورثہ سے قسم لینا چاہتا ہو تو اس کو اس کا بھی اختیار ہے اہم، اور ان مسائل میں سے جن کو میں نے اس اصل پر متفرع کیا ہے، ان کا یہ

قول ہے کہ: اگر کوئی مسلم مرجائے اور اس کے (نکاح میں) نصرانیہ ہو، پھر وہ اس کی موت کے بعد مسلمان بن کر ظاہر ہو اور کہے کہ: میں اس کی موت سے قبل مسلمان ہو گئی تھی، اور (دیگر) ورثہ کہیں کہ: تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی تھی، تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ علامہ زیلعیؒ نے ”مسائل شتی“ میں اس کا ذکر فرمایا ہے۔

قاعدہ: الْأَصْلُ إِضَافَةُ الْحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ كِي شَرْحٍ وَتَوْضِيحٍ:

تشریح: ”الْأَصْلُ إِضَافَةُ الْحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ“ یعنی امر حادث کی اضافت اس کے حدوث کے قریب ترین وقت کی طرف کرنا اصل ہے، یہ قاعدہ بھی ”الیقین لایزول بالشک“ کے تحت داخل ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی امر کے وجود و حدوث کے زمانہ میں اختلاف ہو، مثلاً ایک شخص کسی مخصوص وقت میں کسی امر کے حدوث کا مدعی ہو اور دوسرا شخص اس سے قبل کسی وقت اس کے حدوث کا مدعی ہو، تو موجودہ زمانہ سے جو زمانہ قریب تر ہوگا، اس زمانہ میں اس کا حدوث مانا جائے گا، نہ کہ بعید تر زمانہ میں، لہذا مذکورہ صورت میں شخص اول کا قول معتبر ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے کہ قریب تر زمانہ میں اس کے حدوث پر ہر دو فریقوں کا اتفاق ہے، کہ بعید میں قریب بھی داخل ہے، اس لحاظ سے بعید کا قائل قریب کا بھی قائل ہوا، جبکہ بعید تر زمانہ میں حدوث کا صرف ایک فریق قائل ہے، کیونکہ بعید قریب کے تحت داخل نہیں ہوتا، تو گویا کہ قریب تر زمانہ میں اس کا حدوث متیقن ہے اور بعید تر زمانہ میں مشکوک، لہذا یقین کو شک پر ترجیح ہوگی: لَانِ الْيَقِينَ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ مَعْلُومٌ هُوَا كَا يَهْ قَاعِدَه ضَمْنِي هِيْ جُو بَرْ عَاعِدَه الْيَقِينَ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ سِيْ مَأخُذْ هِيْ، نِيْزْ بَعِيدُ تَرْزَمَانَهْ مِيْ حُدُوثْ كِيْ نَفِيْ كَرْنِيْ وَالَا مَنكَرْ هِيْ اَوْرْ قَوْلْ مَنكَرْ كَا مَعْتَبَرْ مَانَا جَاتَا هِيْ، اَلْبَتَّ هِيْ اَسْ وَقْتْ هِيْ جَبْكَ بَعِيدُ تَرْزَمَانَهْ مِيْ حُدُوثْ پَرْ بَيْنَهْ مَوْجُودْ نَهْ هُوْ، وَرْنَهْ اِگَرْ بَعِيدُ تَرْزَمَانَهْ مِيْ حُدُوثْ پَرْ بَيْنَهْ مَوْجُودْ هُوْ، تُوْ پَهْرْ اُسیْ زَمَانَهْ هِيْ مِيْ اَسْ كَا حُدُوثْ تَسْلِيْمْ كِيَا جَايْگَا، اَسْلَنِيْ كَهْ بَيْنَهْ كُوْ اَصْلْ پَرْ تَرْجِيْحْ هُوْتِيْ هِيْ۔

نیز قریب تر زمانہ کی طرف امر حادث کو اس وقت منسوب کیا جائے گا، جبکہ اس کے حدوث پر ہر دو فریق متفق ہوں، ورنہ اگر ایک فریق حدوث کا قائل ہو اور دوسرا فریق اس کے قدیم ہونے کا مدعی ہو، تو ایسی صورت میں قدامت کے مدعی کا قول معتبر مانا جائیگا، مثال کے طور پر کسی کے مکان میں کسی

دوسرے کی مسیل (پانی بہنے کی نالی) ہو، مکان مالک اس کے حدوث کا قاتل ہوا اور اس کو ہٹوانا چاہتا ہو، اور مسیل کا مالک اس کے قدیم ہونے کا قاتل ہو، تو مسیل کے مالک کا قول معتبر مانا جائیگا، کہ وہ قدامت کا مدعی ہے، اور ضابطہ ہے کہ: القَدِيمُ يَتَرَكُ عَلَى قَدَمِهِ، البتہ اگر حدوث کا مدعی یعنی مکان مالک بینہ پیش کر دے، تو اس کے بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائیگا، کہ بینہ کو اصل پر ترجیح حاصل ہے کما مرانفا۔

واضح رہے کہ اس قاعدہ میں یہ قید ہے کہ اس کا اعتبار وہاں ہوگا جہاں اس کا اعتبار کرنے سے کسی ثابت اور طے شدہ امر کا نقض اور اس کی مخالفت نہ لازم آتی ہو، اسلئے کہ قریب ترین زمانہ میں حدوث کا فیصلہ محض استصحاب حال (موجودہ حال کے لحاظ سے حکم لگانا) کی بنا پر ہے، نہ کہ کسی دلیل کی بنا پر، اور استصحاب حال سے ثابت امر کسی ثابت و طے شدہ امر کے معارض نہیں ہو سکتا، اسلئے کہ اس کا درجہ اس سے فروتر ہے، لہذا ثابت و طے شدہ امر کے مقابلہ میں اس کو کالعدم مانا جائیگا، آئندہ اس قاعدہ سے مستثنی مسائل کے ضمن میں اس کی مزید وضاحت آرہی ہے۔

مذکورہ قاعدہ سے متعلقہ ایک دلچسپ واقعہ:

اس قاعدہ کی شرح کرتے ہوئے ہمارے حضرت مفتی محمود الحسن گنگوہیؒ نے ایک واقعہ سنایا جو افریقہ میں پیش آیا، وہ یہ کہ: ایک عورت نے دوسری عورت سے ایک مرغی خریدی، جو ان کے سامنے ڈرے میں بیٹھی ہوئی تھی، خرید و فروخت مکمل ہونے کے بعد کوئی اور بات شروع ہو گئی، خریدار عورت جب جانے لگی، تو اس نے ڈرے سے مرغی کو نکالا، تو اس کے نیچے سے ایک انڈا بھی نکلا، جس کے بارے میں دونوں میں اختلاف ہو گیا، خریدار عورت کہتی تھی کہ مرغی نے انڈا میرے اس کو خرید لینے کے بعد دیا ہے لہذا وہ میرا ہے، اور بیچنے والی عورت کا کہنا تھا کہ یہ انڈا اس نے بیچنے سے پہلے ہی دے رکھا ہے، اس لئے وہ میرا ہے، ہوتے ہوتے یہ اختلاف اتنا بڑھا کہ وہاں کے سپریم کورٹ تک جا پہنچا، لیکن سپریم کورٹ کے جج اور وکلاء بھی اس بات کا فیصلہ کرنے سے قاصر رہے، کہ یہ انڈا ہے تو کس کا؟ اور کس بنیاد پر ہے؟ حضرتؒ نے یہ واقعہ سننے کے بعد فرمایا کہ: وہاں کے سپریم کورٹ کے وکلاء اور ججز بھی اس مقدمہ میں فیصلہ نہ کر پائے کہ انڈا کس کا ہے؟ مگر ہمارا افتاء کا طالب علم بھی حضرات فقہاء کے بیان کردہ مذکورہ اصول کی روشنی میں باسانی بتا سکتا ہے کہ اس انڈے کا مالک کون تھا اور کس بنیاد پر تھا۔

بندہ نے ایک موقعہ پر اہل علم کی ایک مجلس میں یہ واقعہ سنایا، تو سامعین میں سے کسی نے اشکال کیا کہ چونکہ انڈیا خریدار عورت کے قبضہ سے قبل دیا گیا، اور مشتری کے قبضہ سے قبل بیع میں ہونے والا اضافہ بائع ہی کی ملک ہوا کرتا ہے، تو اس لحاظ سے وہ انڈیا بائعہ عورت کو ملنا چاہیئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مشتری عورت اس پر حکماً قبضہ کر چکی تھی، بایں معنی کہ مرغی اس کے سامنے تھی جس کو وہ لے کر جاسکتی تھی، اور مشتری کا بیع پر ایسی قدرت حاصل ہو جانا۔ جس کو اصطلاح فقہاء میں ”تخلیہ“ کہتے ہیں۔ قبضہ کے تحقق کے لئے کافی ہے، اس لئے انڈیا مشتری کی ملک میں وجود پذیر مانا جائے گا۔

اگر کپڑوں پر لگی ہوئی نجاست کا وقت معلوم نہ ہو:

مِنْهَا مَا قَدَّمْنَاهُ فِيْمَا لَوْ رَأَى الْخ: یہاں سے اس قاعدہ کی تفریعات ذکر کی جارہی ہیں: کسی شخص کے کپڑے پر نجاست لگی، مگر یہ معلوم نہیں کہ کب لگی، تو اس کو اس وقت کی طرف منسوب کریں گے جبکہ آخری مرتبہ اس کو یہ حد پیش آیا تھا، اور اگر منی لگی ہوئی نظر آئی تو اس کو آخری مرتبہ سونے پر محمول کریں گے، اور خواہ اس کو بد خوابی یاد نہ ہو، تب بھی اس پر غسل لازم ہوگا، اور بدائع میں مذکور ہے کہ آخری سونے کے بجائے آخری احتلام پر اس کو محمول کیا جائے گا، اور پیشاب لگا ہوا ہونے کی صورت میں آخری مرتبہ پیشاب کرنے کے وقت کی طرف اس کو منسوب کریں گے، اور خون لگا ہوا ہونے کی صورت میں آخری مرتبہ نکسیر چھوٹنے کی طرف اس کو منسوب کیا جائے گا۔

یہ مسائل ماقبل میں قاعدہ: ”الیقین لا يزول بالشك“ اور ”من شك هل فعل ام لا؟ فالأصل انه لم يفعل“ کے تحت بھی گذر چکے ہیں، اور وہاں تحریر کیا جا چکا ہے کہ ان میں راجح قول یہ ہے کہ جس وقت سے یہ چیزیں لگی ہوئی نظر آئیں اس وقت سے ان کو ناپاک کہا جائے گا۔

جبہ میں چوہا ملنے کا حکم:

وَلَوْ فَتَقَّ جُبَّةً فَوَجَدَ فِيهَا فَارَةً الْخ: ”جبہ“ اس قسم کا لباس ہے، جیسا کہ ہمارے یہاں ”جرکین“ ہوا کرتی ہے، تو ایک آدمی نے اپنے جبہ کی سلائی اُدھیری اس میں اندر سے ایک مرا ہوا چوہا ملا، اور یہ معلوم نہیں کہ وہ اس میں کب داخل ہوا اور کب مرا؟ اس کا حکم یہ ہے کہ اس جبہ میں اگر کوئی سوراخ ہو، تو تین دن کی نمازوں کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر اس میں کوئی ایسا سوراخ نہ ہو کہ جس سے چوہا داخل ہو سکے، تو

جس وقت سے اس میں روئی رکھی گئی تھی، اس وقت سے چوہا اس میں داخل مانا جائے گا، اور اس کے زہب تن کرنے کی ابتداء سے نمازوں کا اعادہ لازم ہوگا۔

یہاں مصنفؒ نے جبہ میں سوراخ ہونے کی صورت میں مطلقاً تین دن کی نمازوں کا اعادہ کا حکم تحریر کیا ہے، خوہ چوہا پھول پھٹ گیا ہو، یا پھولا پھٹا ہو، دیگر بعض کتب فقہ میں بھی یہی تحریر ہے، لیکن مصنفؒ کے برادر مکرم صاحب ”النہر الفائق“ نے اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل ذکر کی ہے جو کنویں وغیرہ میں کسی جانور کے گر جانے کی ہے، کہ اگر وہ پھول پھٹ چکا ہو تو تین دن کی نمازوں کا اعادہ ہوگا ورنہ محض ایک دن کی نمازوں کا^(۱)، اور یہی رائج بھی ہے۔^(۲)

کنویں میں مرا ہوا جانور ملنے کا حکم:

وَقَدْ عَمِلَ الصَّاحِبَانِ بِهَذِهِ الْقَاعِدَةِ الْمَخ: کنویں میں جانور گر جانے کا مسئلہ اور اس میں حضرت امام صاحبؒ اور حضرات صاحبینؒ کا اختلاف مشہور و معروف ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرات صاحبینؒ نے اس مسئلہ میں جو کنویں کو اس میں جانور کے گرنے کا علم ہونے کے وقت سے ناپاک قرار دیا، تو وہ اسی قاعدہ کی بناء پر ہے، اس لئے کہ کنویں میں جانور کا وقوع ایک امر حادث ہے، جس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اسی وقت گرا ہو جبکہ اس کا علم ہوا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے قبل گرا ہو، لہذا حسب ضابطہ مذکورہ اس کو قریب ترین وقت یعنی اس کے اس میں گرے ہوئے ہونے کا جس وقت علم ہو، اس وقت سے اس کو ناپاک کہیں گے، قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے، اس لئے کہ یہ کوئی حتمی امر نہیں کہ وہ کنویں ہی میں گر کر مرا ہو، جس کی وجہ سے اس کی کیفیت کے حساب سے کنویں کی ناپاکی کا وقت متعین کیا جائے، بلکہ یہ بھی عین ممکن ہے کہ وہ کنویں میں گرنے سے پہلے ہی مر چکا ہو، اور پھر فی الحال کسی طرح اس میں گر گیا ہو، چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا واقعہ ہے کہ وہ اولاً امام صاحبؒ کے قول کی طرف رجحان رکھتے تھے، مگر ایک مرتبہ جب وہ کسی باغ میں بیٹھے ہوئے تھے، ایک چیل کو دیکھا، جو اپنی چونچ میں ایک مردہ جانور لئے ہوئے آئی اور اس کو کنویں میں ڈال دیا، اسی وقت سے ان کا رجحان بدل گیا، کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ جانور اس میں

(۱) النہر الفائق ۱/۹۱ مطبوعہ دار الایمان، سہارنپور۔

(۲) انظر: الدر المختار مع حاشية الطحطاوى ۱/۱۸۸، الدر المختار مع رد المحتار ۱/۱۴۷۔

گر کر ہی مرا اور پھولا پھٹا ہو، لہذا اس پر شرعی حکم کا مدار بھی نہیں ہوگا۔ (۱)

اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس جانور کی موت کا ظاہری سبب اس کا کنویں میں گرنا ہے، کسی اور وجہ سے اس کی موت اور پھر کنویں میں اس کا وقوع محض موہوم ہے، جس کو مدار حکم بنانا مناسب نہیں، مدار حکم سبب ظاہر ہوا کرتا ہے، چنانچہ اگر کسی شخص کے زخم لگ جائے جس کے بعد وہ صاحب فراش ہو جائے اور پھر اس کی موت ہو جائے، تو اگرچہ احتمال یہ بھی ہے کہ کسی اور وجہ سے اس کی موت ہوئی ہو لیکن ظاہری سبب زخم کا لگ جانا ہے، لہذا اس کی موت کا سبب شرعاً زخم ہی قرار پائے گا، اور زخم لگانے والے پر دیت یا قصاص واجب ہوگا، اسی طرح یہاں بھی جانور کی موت کا ظاہری سبب کنویں میں اس کا گر جانا ہے، اس لئے اس کے اعتبار سے ہی کنویں کی ناپاکی کا حکم ہوگا، چنانچہ اگر وہ پھول پھٹ چکا ہو، تو یہ اس کے کنویں میں وقوع کے تقادم کی دلیل ہوگا، یعنی یہ کہ اس کو گرے ہوئے کافی وقت ہو چکا ہے، جس کی مقدار شرعاً کم از کم تین یوم ہے، اس لئے کہ عامۃً اس سے کم میں جسم پھول پھٹتا نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کو بغیر نماز جنازہ پڑھے دفن کر دیا گیا ہو، تو شریعت نے دفنانے کے تین یوم بعد تک نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت دی ہے، میڈیکل سائنس کی تحقیق بھی یہی ہے، اور اگر وہ پھولا پھٹا نہ ہو تو یہ اس کے قریبی وقت میں گرنے کی علامت ہوگا، جس کا معیار شریعت میں ایک یوم ہے، کیونکہ ایک یوم سے کم زمانہ ساعات اور لمحات پر مشتمل ہوتا ہے، جس کا ضبط اور تعیین نہیں ہو سکتی۔ (۲)

ان دونوں اقوال میں راجح اور مفتی بہ قول امام صاحب کا ہی ہے لہذا اس کے مطابق اگر جانور گر کر پھول پھٹ چکا ہو، تو پچھلے تین دنوں میں اور اگر پھولا پھٹا نہ ہو تو پچھلے ایک دن میں اس سے وضوء کر کے جو نمازیں پڑھی گئی ہوں، ان کا اعادہ لازم ہوگا، اسی طرح اس دوران اس کے پانی سے جو چیزیں دھوئی گئی ہوں ان کو بھی دوبارہ دھونا ضروری ہوگا، بعض فقہی کتب میں تحریر کیا گیا ہے کہ کپڑوں وغیرہ کے حق میں اس کو گرنے کے وقت سے ہی ناپاک سمجھا جائے گا، لہذا ان کو دوبارہ دھونے کی ضرورت نہیں، مگر علامہ شامیؒ نے اس کی تردید فرمائی ہے، اور متعدد نقول سے ثابت کیا ہے کہ تمام چیزوں کا حکم ایک ہی ہے اس لئے جس طرح پچھلے تین یا ایک دن کی نماز کا اعادہ ہوگا اسی طرح اس سے دھوئی گئی چیزوں کو بھی دوبارہ

(۱) البحر الرائق ۱/۲۲۔

(۲) المصدر السابق ۱: ۱۳۱۔

(دھونا ہوگا۔^(۱))

نیز واضح رہے کہ مذکورہ بالا اختلاف کنویں میں مردہ جانور کے پائے جانے کی صورت میں ہے لیکن اگر کنویں میں کوئی اور ناپاکی گری ہوئی ملی، تو پھر بالاتفاق اسی وقت سے کنواں ناپاک شمار ہوگا جب سے اس کا کنویں میں گرا ہوا ہونا معلوم ہوا۔^(۲)

بائع و مشتری میں غلام کی آنکھ پھوٹنے کے وقت میں اختلاف:

وَمِنْهَا لَوْ كَانَ فِي يَدِ رَجُلٍ عَبْدًا الْخ: ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہے، جس کی آنکھ پھوٹی ہوئی ہے، تو جس نے آنکھ پھوڑی وہ کہتا ہے کہ میں نے اس وقت اس کی آنکھ پھوڑی تھی، جبکہ وہ بائع کی ملک میں تھا، اس لحاظ سے اس کی دیت کا حقدار بائع ہے، اور مشتری کہتا ہے کہ اس نے اس کی آنکھ اس وقت پھوڑی تھی، جبکہ وہ میری ملک میں تھا، اس لئے اس کی دیت کا میں حقدار ہوں، تو حسب ضابطہ مذکورہ مشتری کے حق میں فیصلہ ہوگا اور اس کو اس کا تاوان ملے گا، کہ آنکھ کا پھوٹ جانا ایک امر حادث ہے، جس کا حدوث قریب ترین وقت کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور مشتری کے دعویٰ کا زمانہ قریب تر ہے۔

زوجہ اور ورثہ شوہر کے مابین وقت طلاق میں اختلاف کا حکم:

وَمِنْهَا : ادَّعَتْ أَنَّ زَوْجَهَا أَبَا نَهْشٍ الْخ: مرض الوفا میں اگر شوہر بیوی کو طلاق دیدے، تو اگرچہ طلاق ہو جاتی ہے اور بیوی زوجیت سے خارج ہو جاتی ہے، مگر پھر بھی بیوی کو شوہر کی میراث میں سے حصہ ملتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الوفا میں مبتلا ہونے کے باوجود طلاق دینا، جس میں بظاہر طلاق دینے کی کوئی حاجت نہیں، بلکہ ایسے حال میں بیوی کی شدید ضرورت ہوتی ہے، شوہر کی بدینتی کی دلیل ہے، کہ وہ اس کو میراث سے محروم کر کے دیگر ورثہ کو فائدہ پہنچانا چاہتا ہے، اس لئے شریعت نے اس حال میں میراث کے حق میں طلاق کا اعتبار نہیں کیا، اور طلاق کے باوجود اس کو شوہر کا وارث قرار دیا، بشرطیکہ

(۱) ردالمحتار نعمانیہ ۱/۱۴۶۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح، ص: ۲۳، ۲۴۔

عدت کے مکمل ہونے سے پہلے پہلے شوہر کا انتقال ہو، جس کی مکمل تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے، بہر حال یہاں مذکور مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ بیوی کا دعویٰ یہ ہے کہ شوہر نے اس کو مرض الوفات میں طلاق دی ہے، اس لئے وہ حسب ضابطہ شریعت میراث کی حقدار ہے، اور ورثہ یہ کہتے ہیں کہ شوہر نے حالت صحت میں طلاق دیدی تھی، اس لئے اس کا میراث میں کوئی حصہ نہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بیوی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مرض کا زمانہ صحت کے زمانہ سے قریب تر ہے، لہذا ”الأصل إضافة الحادث الى اقرب اوقاته“ کی رو سے اسی کا قول معتبر مانا جائے گا۔

قاعدہ سے مستثنیٰ ایک مسئلہ:

وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ مَسْأَلَةُ الْكَنْزِ الْخ: ایک ذمی شخص کا انتقال ہو گیا، اس کی بیوی کہتی ہے کہ میں نے اس کی موت کے بعد اسلام قبول کیا ہے، تو بوقت انتقال چونکہ ہم دونوں کا دین متحد تھا، اس لئے میں اس کی وارث ہوں، اور دیگر ورثہ کہتے ہیں کہ وہ اس کی حیات ہی میں اسلام لا چکی تھی، اس لئے وہ اپنے ذمی شوہر کی وارث نہیں ہوگی، تو مذکورہ ضابطہ کی رو سے بیوی کا قول معتبر ہونا چاہئے، کہ وہ قریب تر زمانہ میں اسلام لانے کی مدعیہ ہے، چنانچہ امام زفرؒ کا مذہب یہی ہے، مگر جمہور احناف فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دیگر وارثین کا قول معتبر ہوگا، اور یہ مسئلہ مذکورہ ضابطہ سے خارج و مستثنیٰ ہے، کیونکہ مذکورہ صورت میں بیوی کے حق میں میراث سے محرومی کا سبب (وارث و مورث کے دین کا مختلف ہونا) فی الحال ثابت و متحقق ہے، اس لئے وہ زمانہ ماضی میں بھی ثابت و متحقق مانا جائے گا، اور کہا جائے گا کہ ان دونوں کا دین پہلے سے مختلف چلا آ رہا ہے، لہذا وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے۔ اس قاعدہ کی وضاحت کے ذیل میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ ضابطہ استصحاب حال پر مبنی ہے، اور استصحاب حال کی بناء پر اپنے اوپر سے کوئی الزام وغیرہ تو دفع کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کی وجہ سے کسی چیز کا استحقاق ثابت نہیں ہوتا، اس لئے محض اس قاعدہ کی بناء پر بیوی کو میراث کا استحقاق نہیں ہوگا۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اوپر غلام کی آنکھ پھوڑنے اور مرض الوفات میں طلاق دینے کے مسئلہ میں اس قاعدہ کی بناء پر دیت اور میراث کا حقدار قرار دیا گیا، جبکہ اس دلیل کی رو سے اس میں بھی اس قاعدہ کا اعتبار نہ ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آنکھ پھوڑنے کے مسئلہ میں مشتری کو دیت کا

استحقاق محض استصحاب حال کی بناء پر نہیں ہوا، بلکہ اس لئے ہوا کہ غلام جس کی ملک ہوتا ہے، دیت بھی اسی کو ملا کرتی ہے، ایسا نہیں ہوتا کہ غلام کسی کا ہو اور دیت کسی اور کو مل جائے، تو چونکہ غلام مشتری کی ملک ثابت ہوا، لہذا اس کی دیت بھی اسی کا حق ہوئی، اور مرض الوفات میں طلاق دینے کے مسئلہ میں بیوی اس لئے میراث کی حقدار بنی کیونکہ وہ حالت صحت میں طلاق کی منکر تھی، اور اصل عدم طلاق ہے، محض اس قاعدہ کی بناء پر اس کو میراث کا استحقاق نہیں ہوا، فزال الاشکالان (۱)

مقرلہ اور ورثہ کے مابین اقرار کے وقت میں اختلاف کا حکم:

وَمِمَّا فَرَّغْتَهُ عَلَى الْأَصْلِ مَا فِي النَّبِيَّةِ الْخ: ایک شخص نے مرض الوفات میں اپنے ہی کسی وارث کے لئے کسی چیز کا اقرار کیا، اس کے بعد وفات پا گیا، مرض الوفات میں کسی وارث کیلئے اقرار کرنا بھی تہمت کی بناء پر باطل ہے، ہو سکتا ہے کہ کسی وارث کو زیادہ مال دینا چاہتا ہو، اس لئے شریعت نے اس حال میں وارث کے لئے اقرار کا اعتبار نہیں کیا، البتہ اگر دیگر ورثہ اس کی تصدیق کر دیں تو پھر وہ اقرار نافذ العمل ہوگا، الغرض شخص مذکور کے انتقال کے بعد مقرلہ (جس وارث کے لئے اقرار کیا گیا) اور دیگر ورثہ میں اختلاف ہو گیا، مقرلہ کہتا ہے کہ حالت صحت میں اقرار کیا گیا تھا، اور دیگر ورثہ کہتے ہیں کہ حالت مرض الوفات میں اقرار ہوا تھا، تو مذکورہ ضابطہ کی بناء پر دیگر ورثہ کا قول لائق اعتبار ہوگا، لیکن اگر مقرلہ اپنے دعوے پر بینہ پیش کر دے، تو پھر بینہ اسی کا معتبر ہوگا، نیز مقرلہ کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ وہ وارثین سے حالت صحت میں اقرار کے نہ ہونے پر قسم لے لے۔

یہاں ایک اشکال ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں جو حکم تحریر کیا گیا، ”کنز الدقائق“ کے ایک مسئلہ میں اس کے خلاف حکم مذکور ہے، وہ یہ کہ اگر بیوی اپنا مہر شوہر کو ہبہ کر دے اور پھر بیوی کا انتقال ہو جائے، شوہر اس کا مدعی ہو کہ حالت صحت میں ہبہ ہوا تھا، دیگر ورثہ کہیں کہ حالت مرض میں ہبہ ہوا تھا، جس کا اعتبار نہیں، تو کنز الدقائق میں ہے کہ شوہر کا قول معتبر ہوگا، جبکہ اس ضابطہ کا مقتضی یہ ہے کہ ورثہ کا قول معتبر ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب کنز نے اگرچہ شوہر کے قول کو معتبر مانا ہے، کیونکہ شوہر اس ہبہ شدہ مہر میں ورثہ کے استحقاق کا منکر ہے، اور قول منکر کا معتبر ہوا کرتا ہے، مگر اس میں دوسرا قول یہ ہے کہ حسب

ضابطہ مذکورہ ورثہ کا قول معتبر ہوگا، اور یہی رائج ہے فلا اشکال (۱)

زوجہ اور ورثہ شوہر کے مابین زوجہ کے دین کے بارے میں اختلاف کا حکم:

وَمِمَّا فَرَعَتْهُ عَلَى الْأَاضِلِ الْخ: کسی مسلمان کا انتقال ہو جائے، جس کی زوجیت میں کوئی نصرانیہ عورت ہو، اس کے انتقال کے بعد اس نصرانیہ اور دیگر ورثہ میں اختلاف ہو جائے، نصرانیہ کہے کہ میں اس کے انتقال سے قبل ہی مسلمان ہو چکی تھی، اور بوقت انتقال ہم دونوں کا دین متحد تھا، اس لئے میں اس کی وارث ہوں، اور دیگر ورثہ کہیں کہ وہ اس کی موت کے بعد اسلام لائی ہے، اس لئے انتقال کے وقت دین مختلف ہونے کی وجہ سے وہ اس کی وارث نہیں ہوگی، مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ قاعدہ کی بناء پر دیگر ورثہ کا قول ہی معتبر قرار پائے گا۔

اوپر ذکر کردہ ذمی والے مسئلہ کی طرح استصحاب حال کا اعتبار کرتے ہوئے یہاں بیوی کا قول معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ استصحاب حال کا اعتبار کرنے کی صورت میں بیوی کو میراث کا استحقاق ہو جائے گا، جبکہ محض استصحاب حال کی بناء پر کسی چیز کا استحقاق نہیں ہوا کرتا کما مر۔

وَمِمَّا خَرَجَ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ لَوْ قَالَ الْقَاضِي بَعْدَ عَزْلِهِ لِرَجُلٍ: أَخَذْتُ مِنْكَ أَلْفًا وَدَفَعْتُهَا إِلَى زَيْدٍ قَضَيْتُ بِهَا عَلَيْكَ، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَخَذْتُهَا ظُلْمًا بَعْدَ الْعَزْلِ فَالصَّحِيحُ أَنَّ الْقَوْلَ لِلْقَاضِي مَعَ أَنَّ الْفِعْلَ حَدِثٌ، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُضَافَ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ، وَهُوَ وَقْتُ الْعَزْلِ، وَبِهِ قَالَ الْبَعْضُ وَاخْتَارَهُ السَّرْحِيُّ، (۲) لَكِنَّ الْمُعْتَمَدَ الْأَوَّلَ، لِأَنَّ الْقَاضِي أَسْنَدَهُ إِلَى حَالَةٍ مُنَافِيَةٍ لِلضَّمَانِ. وَكَذَلِكَ إِذَا زَعَمَ الْمَأْخُوذُ مِنْهُ أَنَّهُ دَفَعَ لَهُ قَبْلَ تَقْلِيدِ الْقَضَاءِ. وَخَرَجَ أَيْضًا عَنْهُ مَا لَوْ قَالَ الْعَبْدُ لِغَيْرِهِ بَعْدَ الْعِتْقِ: قَطَعْتَ يَدَكَ وَأَنَا عَبْدٌ وَقَالَ الْمُقَرَّرُ لَهُ: بَلْ قَطَعْتُهَا وَأَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْقَوْلُ لِلْعَبْدِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ وَقَدْ أَعْتَقَهُ: أَخَذْتُ مِنْكَ غَلَّةَ كُلِّ شَهْرٍ خَمْسَةَ دَرَاهِمٍ وَأَنْتَ عَبْدٌ فَقَالَ الْمُعْتَقُ أَخَذْتُهَا بَعْدَ الْعِتْقِ، كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَ الْمَوْلَى. وَكَذَا الْوَكِيلُ بِالْبَيْعِ إِذَا قَالَ:

(۱) كنز الدقائق/مسائل شتى ص: ۳۹۳، التحقيق الباهر الدر المختار مع رد المحتار ۵/۴۷۴۔

(۲) المسبوط للسرخسي/الإقرار/ إضافة الإقرار إلى حال الصغور وما أشبهها ۱۸/۲۸، وقد تقدمت ترجمة

السرخسي في بداية الكتاب۔

بِعْتِ وَسَلَّمَتْ قَبْلَ الْعَزْلِ وَقَالَ الْمُؤَكَّلُ: بَعْدَ الْعَزْلِ كَانَ الْقَوْلُ لِلْوَكِيلِ إِنْ كَانَ النَّبِيْعُ مُسْتَهْلَكًا، وَإِنْ كَانَ قَائِمًا فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُؤَكَّلِ. وَكَذَا فِي مَسْأَلَةِ الْغَلَّةِ لَا يَصَدَّقُ فِي الْغَلَّةِ الْقَائِمَةُ، وَمِمَّا وَافَقَ الْأَصْلَ مَا فِي النَّهَايَةِ^(۱) لَوْ أَعْتَقَ أَمَةٌ، ثُمَّ قَالَ لَهَا: قَطَعْتُ بِدَكَ وَأَنْتِ أَمْتِي فَقَالَتْ: هِيَ قَطَعَتْهَا وَأَنَا حُرَّةٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُهَا وَكَذَا فِي كُلِّ شَيْءٍ أَخَذَهُ مِنْهَا، عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ ذَكَرَهُ قُبَيْلَ الشَّهَادَاتِ،^(۲) وَتَحْتَاجُ هَذِهِ الْمَسَائِلُ إِلَى نَظَرٍ دَقِيقٍ لِلْفَرْقِ بَيْنَهَا وَفِي الْمَجْمَعِ مِنَ الْإِقْرَارِ: ^(۳) وَلَوْ أَقَرَّ حَرْبِي أَسْلَمَ، بِأَخِذِ الْمَالِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ، أَوْ بِإِتْلَافِ خَيْرٍ بَعْدَهُ، أَوْ مُسْلِمٌ بِمَالٍ حَرْبِي فِي دَارِ الْحَرْبِ، أَوْ يَقْطَعُ يَدَ مُعْتِقِهِ قَبْلَ الْعِتْقِ فَكَذَّبُوهُ فِي الْإِسْنَادِ، أُفْتِيَ بِعَدَمِ الضَّمَانِ فِي الْكُلِّ (انْتَهَى). وَقَالَا: يَضْمَنُ وَمِمَّا فُرِعَ عَلَيْهِ لَوْ اشْتَرَى عَبْدًا، ثُمَّ ظَهَرَ أَنَّهُ كَانَ مَرِيضًا وَمَاتَ عِنْدَ الْمُشْتَرِي فَإِنَّهُ لَا يَرْجِعُ بِالثَّمَنِ؛ لِأَنَّ الْمَرَضَ يَتَزَايِدُ فَيَحْصُلُ الْمَوْتُ بِالزَّائِدِ فَلَا يُضَافُ إِلَى السَّابِقِ لَكِنْ يَرْجِعُ بِنَقْصَانِ الْعَيْبِ كَمَا ذَكَرَهُ الزَّيْلَعِيُّ.^(۴)

وَلَيْسَ مِنْ فُرُوعِهَا مَا لَوْ إِذَا تَزَوَّجَ أَمَةٌ ثُمَّ اشْتَرَاهَا، ثُمَّ وَلَدَتْ وَلَدًا يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ حَادِثًا بَعْدَ الشَّرَاءِ أَوْ قَبْلَهُ، فَإِنَّهُ لَا شَكَّ عِنْدَنَا فِي كَوْنِهَا أُمٌّ وَلَدٍ، لَا مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ حَادِثٌ أَضِيفَ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ، لِأَنَّهَا لَوْ وَلَدَتْ قَبْلَ الشَّرَاءِ مَلَكَهَا فَتَصِيرُ أُمٌّ وَلَدِهِ عِنْدَهَا.

ترجمہ: اور ان مسائل میں سے جو (اس) اصل سے خارج ہیں، یہ ہے کہ: اگر قاضی اپنے معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے کہے: میں نے تجھ سے ایک ہزار (دراہم یا دینار) لئے تھے اور وہ میں نے زید کو دیئے تھے، کیونکہ میں نے ان کا تیرے خلاف فیصلہ کیا تھا، تو وہ شخص کہے کہ: تو نے وہ ایک ہزار

(۱) لم یصحی الی "النہایة" لکن هذه المسئلة قد ذکر فی الہدایة فی کتاب الدیات (۶۰۷/۴) وکذا فی جمیع

شروحها کالعیانہ (۳۴۹/۱۰) والبنایة (۳۹۳/۱۳) وغیرها۔

(۲) وکذا قد ذکرہ المصنف نفسہ ایضاً فی شرحہ "البحر الرائق" قبیل الشہادات ص: ۵۴/۷۔

(۳) ای مجمع البحرین وملتقى النیرین لابن الساعاتی رحمہ اللہ ص: ۳۶۴۔

(۴) تبیین الحقائق/البیوع/خیار العیب، ۴۳/۴۔

درہم یا دینار معزولی کے بعد ظلماً لئے تھے، تو صحیح یہ ہے کہ قول قاضی کا معتبر ہوگا، باوجودیکہ فعل حادث ہے، جس کی وجہ سے مناسب یہ ہے کہ وہ اپنے قریب تروقت کی طرف منسوب ہو، اور وہ (قریب تروقت) وقت عزل ہے، اور اسی کے بعض فقہاء قائل ہیں، اور اسی کو سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے، لیکن معتمد (قول) پہلا ہے، اس لئے کہ قاضی نے اس (معاملہ) کو اس حالت کی طرف منسوب کیا ہے، جو ضمان کے منافی ہے، اور یہی حکم (اس وقت بھی) ہے جب کہ ماخوذ منہ (جس سے مال لیا گیا ہے) کا گمان یہ ہو کہ اس نے عہدہ قضاء پر فائز ہونے سے پہلے ایسا کیا تھا، اور اس قاعدہ سے یہ صورت بھی خارج ہے کہ: اگر غلام آزاد ہونے کے بعد اپنے غیر سے کہے کہ: میں نے تیرا ہاتھ کاٹا تھا، جبکہ میں غلام تھا اور مقررہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) کہے کہ: بلکہ تو نے ہاتھ کاٹا تھا جبکہ تو آزاد تھا، تو غلام کا قول معتبر ہوگا، اور یہی حکم (اس وقت بھی) ہے کہ: اگر مولیٰ اپنے غلام سے اس کو آزاد کرنے کے بعد کہے کہ: میں نے تجھ سے بطور آمدنی ہر ماہ پانچ درہم وصول کئے، جبکہ تو غلام تھا، جس پر آزاد شدہ غلام کہے کہ: تو نے وہ پانچ درہم آزادی کے بعد لئے تھے، تو مولیٰ کا قول معتبر ہوگا، اور یہی حکم وکیل بالبیع کا ہے، جبکہ وہ کہے کہ: میں نے معزول ہونے سے قبل ہی فروخت کر دیا تھا اور (مشتري) کے حوالہ کر دیا تھا، اور مؤکل کہے کہ (تو نے یہ) معزولی کے بعد کیا، تو قول وکیل کا معتبر ہوگا، بشرطیکہ مبیع ضائع ہو چکی ہو، اور اگر موجود ہو تو معتبر قول مؤکل کا قول ہوگا، اور یہی حکم (غلام کی) آمدنی کے مسئلہ میں ہے کہ موجود آمدنی میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور ان تقریعات میں سے جو (اس) قاعدہ کے موافق ہیں وہ مسئلہ ہے جو ”نہایہ“ میں (مذکور) ہے کہ: اگر باندی کو آزاد کیا، پھر اس سے کہا کہ: میں نے تیرا ہاتھ کاٹا تھا جبکہ تو میری باندی تھی، جس پر وہ کہے کہ: تو نے ہاتھ کاٹا تھا جبکہ میں آزاد تھی، تو معتبر قول باندی کا قول ہوگا اور یہی حکم امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر اس چیز کا ہے جس کو آزادانہ باندی سے لیا ہو، صاحب نہایہ نے ”شہادات“ سے کچھ قبل اس کا ذکر فرمایا ہے، اور یہ مسائل باہمی فرق کے سلسلہ میں نظر دقیق کے محتاج ہیں، اور ”مجمع“ کتاب الاقرار میں ہے کہ: اگر کسی حربی نے جو اسلام لا چکا ہو، اسلام سے قبل مال کے لینے کا اقرار کیا، یا اسلام لانے کے بعد شراب کے تلف کرنے کا اقرار کیا، یا کسی مسلمان نے درالحرب میں حربی کا مال لینے کا اقرار کیا، یا کسی نے آزادی سے قبل اپنے معتق کے ہاتھ کاٹنے کا اقرار کیا، اور یہ سب لوگ وقت بیان کرنے میں اس (اقرار کرنے والے) کی تکذیب کریں، تو انہوں

نے (امام محمدؒ) نے ان تمام مسائل میں عدم ضمان کا فتویٰ دیا ہے، اور طرفینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مقرض امن ہوگا، اور ان مسائل میں سے جو اس اصل پر متفرع کئے گئے ہیں یہ ہے کہ: اگر کسی نے کوئی غلام خریدا، پھر ظاہر ہوا کہ وہ مریض تھا، اور وہ مشتری کے پاس مر گیا، تو وہ مشتری (بائع سے) ثمن واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ مرض بڑھتا رہتا ہے، لہذا اس کی موت زائد مرض کی وجہ سے مانی جائے گی، اس لئے وہ موت سابق مرض کی طرف منسوب نہیں ہوگی، البتہ وہ عیب کی وجہ سے پیدا شدہ نقصان کا رجوع کرے گا، جیسا کہ علامہ زیلعیؒ نے ذکر کیا ہے، اور اس قاعدہ کی فروعات میں سے یہ مسئلہ نہیں ہے کہ: جب کہ کسی باندی سے نکاح کرے، پھر اس کو خرید لے، پھر وہ باندی کوئی بچہ جنے، جس میں احتمال ہے کہ وہ ثراء کے بعد وجود پذیر ہوا ہو، یا اس سے پہلے (وجود پذیر ہو گیا ہو) تو ہمارے نزدیک اس باندی کے ام ولد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، اس وجہ سے نہیں کہ وہ بچہ حادث ہے، جس کو اس کے قریب تروقت کی طرف منسوب کر دیا گیا، اس لئے کہ اگر وہ ثراء سے قبل بھی بچہ جنتی اور پھر شوہر اس کا مالک بنتا، تو بھی وہ ہمارے نزدیک اس کی ام ولد ہوتی۔

قاعدہ سے مستثنیٰ کچھ اور مسائل:

تشریح: وَمِمَّا خَرَجَ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ لَوْ قَالَ الْقَاضِي الخ: جو مسائل اس ضابطہ سے خارج ہیں، ان میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص قاضی کے اوپر ایک ہزار درہم یا دنانیر کا دعویٰ کرے، تو قاضی کہے کہ: وہ ایک ہزار تجھ پر میرے فیصلے کی بناء پر لازم ہوئے تھے، اس پر وہ مدعی شخص کہے کہ: تو نے وہ ایک ہزار مجھ سے معزولی کے بعد ناحق لئے تھے، الغرض قاضی معزولی سے قبل لئے جانے کا مدعی ہو اور دوسرا شخص معزولی کے بعد کا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ: صحیح قول کے مطابق اس مسئلہ میں قاضی کا قول معتبر ہوگا، اگرچہ مذکورہ ضابطہ کی رو سے اس میں مدعی شخص کا قول معتبر ہونا چاہئے، کہ امر حادث قریب تروقت کی جانب منسوب ہوتا ہے، چنانچہ بعض فقہاء اسی کے قائل ہیں، جن میں علامہ سرخسیؒ بھی ہیں، مگر رائج و معتمد یہی ہے کہ قاضی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے اپنے قول کو اس حالت کی طرف منسوب کیا ہے، جو منافی ضمان ہے، اور وہ منصب قضاء پر فائز ہونے کی حالت ہے، منصب قضا پر فائز رہتے ہوئے قاضی پر ضمان واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ اگر اس حال میں بھی ضمان واجب ہونے لگے

اور قاضی کے عہدہ قضاء سے علیحدگی کے بعد اس کے کئے گئے فیصلوں کی لفتیش کر کے اس پر ضمان واجب کیا جانے لگے، تو پھر کوئی بھی شخص اس خوف سے عہدہ قضاء قبول نہیں کرے گا، جس کی وجہ سے سب نظام معطل ہو کر رہ جائے گا، تو چونکہ قاضی کا کہنا یہ ہے کہ اس نے وہ ایک ہزار عہدہ قضا پر رہتے ہوئے لئے تھے، اس لحاظ سے وہ اپنے اوپر ان کے ضمان کے وجوب کا منکر ہے، لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ماخوذ منہ یعنی مدعی کا گمان یہ ہو اور وہ اس کا قاتل ہو کہ قاضی نے وہ دراہم و دنانیر عہدہ قضا پر فائز ہونے سے پہلے لئے تھے، اور قاضی کہے کہ عہدہ قضا پر فائز ہونے کے بعد لئے تھے، تو اس صورت میں بھی قاضی کا قول معتبر ہوگا، جس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا قول اس حال کی طرف منسوب ہے جو منافی ضمان ہے، والقول لمنکر الضمان۔

یہاں علامہ حمویؒ نے یہ اشکال کیا ہے کہ اگر مدعی عہدہ قضاء پر فائز ہونے سے پہلے لینے کا قاتل ہو، تو ایسی صورت میں قاضی کا قول معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اقرب اوقات کی طرف اپنے قول کو منسوب کیا ہے، لہذا یہ مسئلہ ضابطہ سے خارج نہیں ہے، جبکہ مصنفؒ نے ”و کذا“ کہہ کر اس کو ذکر کیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ بھی سابق مسئلہ کی طرح ضابطہ سے خارج ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ مسئلہ مذکورہ ضابطہ سے خارج نہیں ہے، مگر مصنفؒ نے جو اس کو ”و کذا“ سے تشبیہ دی ہے تو یہ من کل الوجوہ تشبیہ نہیں، بلکہ صرف اس لحاظ سے تشبیہ ہے کہ قاضی کا قول گذشتہ مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی معتبر ہوگا فلا اشکال۔^(۱)

واضح رہے کہ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ وہ ایک ہزار دراہم و دنانیر اس شخص کے پاس باقی نہ رہے ہوں جو اس کو قاضی نے دیئے تھے، اور اگر وہ اس کے پاس تا حال موجود ہوں اور وہ بھی وہی بات کہتا ہو جو قاضی نے کہی، یعنی یہ کہ قاضی نے یہ دراہم و دنانیر منصب قضاء پر فائز ہونے کی حالت میں دیئے تھے، تو ایسی صورت میں وہ مال اس سے لے کر مدعی کے حوالہ کر دیا جائے گا، خواہ یہ اختلاف تقلید قضاء سے قبل کی طرف منسوب ہو، یا اس کے بعد کی طرف، اس لئے کہ قاضی نے جس کو وہ ایک ہزار دراہم یا دنانیر حوالہ کئے وہ خود اس بات کا مقرر ہے کہ وہ مال مدعی کا ہے، مگر قاضی نے چونکہ میرے حق میں اس کا فیصلہ کیا، اس لئے میں اس پر قابض ہوں، تو جبکہ وہ خود اس مال کے مدعی کی ملک ہونے کا قاتل ہے، تو اس کی

ملک سے اپنی ملک میں انتقال اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک کہ وہ اس پر بیہ نہ پیش کر دے، اور یہاں اس پر بیہ موجود نہیں، بلکہ صرف قاضی کا قول ہے، اور تنہا قاضی کی گواہی شخص واحد ہونے کی وجہ سے کافی نہیں، نیز یہاں یہ دلیل بھی کافی نہیں ہوگی کہ مقرر مکر ضمان ہے، تو اس لحاظ سے اس کا قول معتبر ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہاں اس کے ضامن ہونے کا پہلو رائج اور مضبوط ہے، بایں معنی کہ وہ اس مال کے مدعی کی ملک ہونے کا مقرر ہے، اور اقرار حجۃ قطعہ بلکہ سیدان حج ہے، اس لئے وہ ضامن ہوگا، تا آنکہ اپنے ضامن نہ ہونے پر بیہ پیش کر دے۔^(۱)

وَخَرَجَ أَيْضًا عَنْهُ مَا لَوْ قَالَ الْعَبْدُ الْخ: اسی طرح مذکورہ ضابطہ سے یہ مسئلہ بھی خارج ہے کہ: کوئی غلام اس شخص سے جس کا اس نے ہاتھ کاٹ دیا ہو، یوں کہے کہ: میں نے تیرا ہاتھ اپنی غلامی کے زمانہ میں کاٹا تھا، اس لئے اس کا ضامن میرے بجائے آقا کے ذمہ ہوگا، اور مقررہ یہ کہے کہ: تو نے میرا ہاتھ اپنے آزاد ہونے کے بعد کاٹا تھا، اس لئے تو ہی اس کا ضامن ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی غلام کا قول معتبر ہوگا، اگرچہ ضابطہ کی رو سے مقررہ کا قول معتبر ہونا چاہئے، کیونکہ وہ بعد الحق ہاتھ کاٹے جانے کا قاتل ہے اور غلام قبل الحق کا، اس لحاظ سے مقررہ کا قول اقرب وقت کی طرف منسوب ہوا، لہذا وہی معتبر بھی ہونا چاہئے، مگر چونکہ غلام کا قول منافی ضمان حالت کی طرف منسوب ہے، یعنی رقیق کی حالت کی طرف جس میں غلام پر ضمان نہیں ہوتا، اور اصل عدم ضمان ہے، اس لئے اسی کا قول معتبر مانا جائے گا۔

وَكَذَا لَوْ قَالَ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ الْخ: ایک اور مسئلہ مذکورہ ضابطہ سے خارج ہے، وہ یہ کہ: غلام جس کو آقا آزاد کر چکا ہے، اس میں اور آقا میں کچھ دارہم کے بارے میں اختلاف ہوا، آقا کہے کہ: میں نے تجھ سے وہ دراہم (مثلاً پانچ دراہم) تیری غلام کی حالت میں بطور ”غلہ“ لئے تھے، یعنی تیرے ذریعہ آمدنی حاصل کی تھی، جس کا آقا کو اختیار ہوتا ہے، اس لئے میرے ذمہ ان کا کوئی ضمان نہیں، اور غلام کہے کہ: تو نے وہ دراہم آزادی کے بعد لئے ہیں، اس لئے ناحق لینے کی وجہ سے ان کا ضمان اور واپسی تیرے ذمہ لازم ہے، یہاں بھی حسب ضابطہ غلام کا قول معتبر ہونا چاہئے، کہ وہ بعد الحق دراہم لئے جانے کا قاتل ہے اور آقا قبل الحق کا، اور قول اس شخص کا معتبر ہوا کرتا ہے، جو قریب تر وقت کی طرف اپنا قول منسوب کرتا ہو، مگر چونکہ آقا نے منافی ضمان حالت کی طرف اپنا قول منسوب کیا ہے یعنی اپنے غلام کے مالک ہونے کی

طرف جس صورت میں آقا کو اس امر کا اختیار ہوا کرتا ہے، اور اصل بھی عدم ضمان ہی ہے، اس لئے آقا کا قول معتبر ہوگا اور اس پر ضمان نہیں ہوگا۔

وَكَذَا الْوَكِيلُ بِالْبَيْعِ الْخ: ضابطہ سے خارج ایک اور مسئلہ ذکر کرتے ہیں، وہ یہ کہ: وکیل بالبیع اور اس کے مؤکل میں اختلاف ہو جائے، وکیل بالبیع یہ کہے کہ میں وکالت سے معزول ہونے سے پہلے یعنی حالت وکالت میں سامان فروخت کر چکا تھا اور مشتری کے حوالہ بھی کر چکا تھا، لہذا سامان کی فروختگی کی وجہ سے مجھ پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا، اور مؤکل اس کا قائل ہو کہ: تو نے وہ سامان وکالت سے معزول ہونے کے بعد فروخت کیا، جس حال میں کہ تجھے فروختگی کی اجازت نہیں تھی، اس لئے تجھ پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر بیع ختم ہو چکی ہو تو وکیل کا قول معتبر ہوگا، جو اگرچہ قبل العزل فروختگی کا قائل ہے، جس کی وجہ سے اس کا قول معتبر نہ ہونا چاہئے، مگر چونکہ اس نے اپنے قول کی نسبت حالت وکالت کی طرف کی ہے، جس حال میں کہ وکیل ضامن نہیں ہوا کرتا، اس لئے خلاف ضابطہ مؤکل کے بجائے اس کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر بیع تا حال موجود ہو تو پھر حسب ضابطہ مؤکل ہی کا قول معتبر مانا جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں وکیل اپنے اوپر ضمان کا منکر نہیں، جس کی وجہ سے اس کا قول معتبر مانا گیا تھا، کیونکہ بیع کی موجودگی میں ضمان ہی نہیں، چہ جائیکہ اس کا انکار ہو، بلکہ وہ اس کا مدعی ہے کہ اس کو فروخت کرنے کا اختیار تھا، تو اس کا یہ دعویٰ بغیر بینہ کے معتبر نہیں ہوگا، کہ دوسرے کے لئے سامان میں اصل عدم اختیار ہے، نیز وہ اولاً سبب ضمان یعنی مؤکل کا سامان مشتری کو فروخت کرنے اور اس کے حوالہ کر دینے کا اقرار کر چکا، پھر یہ کہہ کر کہ مجھے اس کا اختیار حاصل تھا، اس اقرار سے رجوع کرنا چاہتا ہے، جبکہ ”المراء یوخذ باقراره“ کے تحت اس کا مقرر کو اختیار نہیں ہوتا، لہذا بغیر بینہ کے اس کا قول معتبر نہیں ہوگا، الحاصل مذکورہ مسئلہ کی یہ صورت جس میں سامان بدستور موجود ہو، اس میں ضابطہ کے مطابق عمل درآمد ہوگا، صرف پہلی صورت ضابطہ سے خارج ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ گذشتہ مسئلہ جس میں آقا و غلام کے مابین دراہم کے سلسلہ میں اختلاف ہو جائے، اس میں بھی اگر دراہم بدستور موجود ہوں تو پھر آقا کا قول معتبر نہیں ہوگا، بلکہ حسب ضابطہ غلام کا قول معتبر مانا جائے گا، اس لئے کہ آقا نے اولاً سبب ضمان یعنی غلام سے دراہم لینے کا اقرار کیا، پھر اس

کو زمانہ رقیّت کی طرف منسوب کر کے اس کے ضمان سے بری ہونا چاہتا ہے، لہذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اس پر سبب ضمان کا اقرار کر لینے کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا، تو اس مسئلہ کی یہ شق بھی ضابطہ کے مطابق ہے اور صرف پہلی صورت ضابطہ سے خارج ہے۔

آقا و باندی میں قطع ید کے وقت میں اختلاف کا حکم:

وَمَا وَافَقَ الْأَصْلَ مَا فِي النَّهْيَةِ الْخ: یہ مسئلہ قاعدہ کے موافق ہے، مسئلہ یہ ہے کہ باندی آزاد ہوگئی، اس کے بعد آقا و باندی میں اختلاف ہوا، آقا کہے کہ میں نے تیرا ہاتھ باندی ہونے کی حالت میں کاٹا تھا، اور باندی کہے کہ آزاد ہونے کے بعد کاٹا گیا تھا، تو اس مسئلہ میں حسب ضابطہ: "إضافة الحادث إلى اقرب أوقاته" باندی کا قول معتبر ہوگا، اسی طرح اگر آقا نے باندی سے کوئی بھی چیز لی ہو اور اس میں یہ اختلاف ہو جائے تو حضرات شیخین کے یہاں باندی ہی کا قول معتبر ہوگا، اور امام محمد کے یہاں اس صورت میں آقا کا قول معتبر ہوگا، کہ اس نے واقعہ کو منافی ضمان حالت کی جانب منسوب کیا ہے اور اصل عدم ضمان ہی ہے، جیسا کہ غلۃ العبد والے مسئلہ میں بھی اسی وجہ سے آقا کی بات معتبر مانی گئی تھی، لہذا امام محمد کے قول کے مطابق مسئلہ کی یہ صورت بھی قاعدہ سے خارج قرار پائے گی۔

حضرات شیخین کے مذہب پر یہاں سوال ہوگا کہ یہاں باندی کا قول معتبر مانا گیا اور اوپر غلۃ العبد کے مسئلہ میں عبد کا قول معتبر مانا گیا، یہ فرق کیوں ہے؟ مصنف فرماتے ہیں کہ دقیق فرق ہے، غور کرنا چاہئے، محشی صاحب بھی خاموش رہے، بلکہ اور اعتراض کر کے چھوڑ دیا، البتہ مصنف نے "البحر الرائق" میں اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، وہ یہ کہ: ضابطہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے فعل کو منافی ضمان حالت کی جانب منسوب کرے تو اگر اس نے ایسی حالت کی جانب اپنے فعل کو منسوب کیا ہے کہ جس میں کسی بھی صورت میں ضمان نہیں آتا تو پھر تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، ورنہ اس پر ضمان آئے گا، چونکہ مسئلہ زیر بحث میں آقا نے اخذ مال کو زمانہ رقیّت کی جانب منسوب کیا ہے، اور زمانہ رقیّت ایسا نہیں کہ اس میں کبھی ضمان نہ آتا ہو، بسا اوقات اس میں بھی ضمان واجب ہو جایا کرتا ہے، چنانچہ اگر باندی مرہونہ یا مدیونہ ہو اور آقا اس پر اس قسم کا کوئی تصرف کر دے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے مسئلہ زیر بحث میں آقا کے اپنے فعل کو زمانہ رقیّت کی جانب منسوب کرنے کے باوجود باندی کے قول کا اعتبار کیا گیا

اور آقا پر ضمان واجب کیا گیا۔

لیکن مصنفؒ کی یہ بات مضبوط نہیں، اس لئے کہ غلام اور قاضی کے جو مسائل اوپر ذکر کئے گئے ان میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، غلام اگر دیون و مرہون ہو اور آقا اس پر کوئی تصرف کرے تو آقا ضامن ہوگا، اسی طرح قاضی عہدہ قضاء پر رہتے ہوئے ظلم و تعدی کرے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے اگر ضابطہ وہی ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا تو پھر ان مسائل میں بھی آقا اور قاضی پر ضمان آنا چاہئے، مصنفؒ نے شاید اسی لئے اس ضابطہ کا تذکرہ یہاں نہیں فرمایا۔^(۱)

ہماری سمجھ میں یہ فرق آتا ہے کہ غلۃ العبد والے مسئلہ میں آقا کا قول اس لئے معتبر مانا گیا کہ غلاموں سے کمائی کرانے کا معمول تھا، اس لئے ظاہر حال کے مطابق ہونے کی وجہ سے آقا کا قول معتبر مانا گیا، اور باندیوں سے چونکہ کسب کرانے کا معمول نہیں تھا، بلکہ باندیوں سے گھر کا کام کاج ہی لیا جاتا تھا، اس لئے اس صورت میں ظاہر یہ ہے کہ جو پیسہ لئے گئے وہ بعد العتق لئے گئے، لہذا یہاں ظاہر حال یہ ہونے کی وجہ سے اس کے مطابق حکم کیا گیا۔ واللہ اعلم

اقرار کے چند مسائل اور ان میں ضمان کا حکم:

وَفِي الْمَجْمَعِ مِنَ الْإِقْرَارِ: وَلَوْ أَقْرَ حَزْبُ الْخ: ”مجمع البحرین“ کی کتاب الاقرار میں ہے کہ حربی اسلام قبول کرنے کے بعد ان الفاظ میں اقرار کرے کہ میں نے تمہارا مال قبل از اسلام لیا تھا، جس وقت ایک دوسرے کا مال ہمارے لئے حلال تھا، اور مقررہ کہے کہ نہیں! قبول اسلام کے بعد تم نے میرا مال لیا، یا یہ کہ کوئی حربی کہے کہ میں نے تمہاری خمر (شراب) اسلام لانے کے بعد تلف کی، جبکہ میرے لئے ایسا کرنے کی گنجائش تھی، اور مقررہ کہے کہ تو نے قبل از اسلام ایسا کیا، اسی طرح کوئی مسلمان دارالحرب میں کسی حربی کے مال لینے کا اقرار کرے، جہاں اس کے مال کو لے لینے کی گنجائش ہوتی ہے، مگر مقررہ کہے کہ نہیں! میرا مال دارالاسلام میں لیا گیا، جہاں جان و مال معصوم ہوا کرتے ہیں، یا کوئی شخص اپنے غلام کے ہاتھ کاٹنے کا اقرار کرے آزادی سے قبل، جبکہ مملوک پر ایسی جنایت موجب ضمان نہیں ہوتی، اور معتق بعد العتق ہاتھ کاٹے جانے کا مدعی ہو، جو آقا پر موجب ضمان ہے، تو ان سب صورتوں میں امام محمدؒ نے اس

شخص کے قول کا اعتبار کرتے ہوئے کہ جو عدم ضمان کا قائل ہے، عدم ضمان کا فتویٰ دیا ہے، کہ اصل یہی ہے، اور حضرات شیخین کے یہاں قائل ضمان کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مقرر نے اولاً سبب ضمان (اخذ، اتلاف، قطع) کا اقرار کر لیا، اور پھر اس کو منافی ضمان حالت کی جانب منسوب کر کے اس ضمان سے بری ہونا چاہتا ہے، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کہ اقرار سے رجوع کا حق نہیں ہوتا، نیز دوسرے مسئلہ کے علاوہ باقی سب مسائل میں الحاد ث یضاف الی اقرب اوقاتہ کے ضابطہ کا مقتضی بھی یہی ہے۔

مریض غلام خرید اگیا جو خرید نے کے بعد مر گیا، اس میں خیار عیب کا حکم:

وَمَا فُرِّعَ عَلَيْهِ لَوْ اشْتَرَى عَبْدًا الْخ: ایک شخص نے غلام خریدا، پھر معلوم ہوا کہ وہ مریض تھا، چنانچہ وہ مشتری کے پاس مر بھی گیا اب مشتری یہ چاہے کہ مرض بائع کے پاس سے پیدا شدہ آیا ہے، لہذا مجھے خیار عیب کی بنیاد پر اس کی قیمت واپس ملے، مگر مصنف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مشتری کو واپسی ضمن کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مرض روز بروز بڑھتا رہتا ہے، لہذا حسب ضابطہ ”اضافۃ الحاد ث الی اقرب اوقاتہ“ سبب موت وہ مرض زائد قرار پائے گا جو اس کے یہاں پیدا ہوا ہے، نہ کہ وہ مرض سابق جو بائع کے یہاں پیدا ہوا تھا، البتہ اس کو بائع سے نقصان عیب کی وصولیابی کا بہر حال حق ہوگا، کیونکہ غلام عیب دار پایا گیا۔

قاعدہ سے خارج ایک مسئلہ، جو بظاہر اس کی فروعیات میں شمار ہے:

وَلَيْسَ مِنْ فُرُوعِهَا مَا لَوْ إِذَا تَزَوَّجَ أَمَةً الْخ: مصنف فرماتے ہیں کہ ایک مسئلہ اس قاعدہ کی فروعیات میں سے محسوس ہوتا ہے مگر درحقیقت وہ اسکی فروعیات میں سے نہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی سے نکاح کیا، پھر اس کو خرید بھی لیا، اس کے بعد بچہ کی پیدائش ہوئی، تو گواہ احتمال یہ بھی ہے کہ استقرار حمل قبل الشراء ہوا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ بعد الشراء استقرار حمل ہوا ہو، مگر بہر صورت وہ باندی اس کی ام ولد قرار پائے گی، اس مسئلہ کے ظاہر سے یہ لگتا ہے کہ اس میں جو باندی کو ام ولد قرار دیا گیا، وہ اس وجہ سے کہ استقرار حمل کا وقت بعد الشراء — جو اقرب اوقات ہے — تسلیم کیا گیا ہے، مگر ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ بچہ قبل الشراء بھی پیدا ہوتا، تب بھی باندی کو اس کی ام ولد مانا جاتا، کیونکہ ام ولد ہونے کا مدار بچہ کی پیدائش پر ہے، جو پیدا ہو چکا تھا، اور بچہ کی پیدائش سے جزئیت کا تعلق ثابت

ہو جاتا ہے، لیکن قبل اشراء اس کا فیصلہ اس لئے نہیں کیا جاسکتا تھا کہ وہ باندی اس کی ملک نہیں تھی، اب جبکہ اس کی ملک بھی اس پر ثابت ہوگئی اور ظاہری لحاظ سے جو مانع تھا وہ مرقع ہو گیا، تو اس کے ام ولد ہونے کا فیصلہ کر دیا گیا، لہذا چونکہ مسئلہ کا مدار استقرار حمل قبل اشراء یا بعد اشراء پر نہیں ہے، تو یہ اس کی فروغ کے تحت داخل بھی نہیں ہوگا۔

قَاعِدَةٌ: هَلِ الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ الْإِبَاحَةِ؟ وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَوْ التَّحْرِيمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْإِبَاحَةِ؟ وَنَسَبَهُ الشَّافِعِيُّ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَفِي الْبَدِيعِ^(۱) الْمُخْتَارِ أَنَّ لَا حُكْمَ لِلْأَفْعَالِ قَبْلَ الشَّرْعِ وَالْحُكْمُ عِنْدَنَا، وَإِنْ كَانَ أَزْلِيًّا فَالْمُرَادُ بِهِ هُنَا عَدَمُ تَعَلُّقِهِ بِالْفِعْلِ قَبْلَ الشَّرْعِ فَانْتَقَى التَّعَلُّقُ لِعَدَمِ فَائِدَتِهِ (انْتَهَى). وَفِي شَرْحِ الْمَنَارِ لِلْمُصَنِّفِ: (۲) الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ عِنْدَ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ، وَمِنْهُمْ الْكَزْخِيُّ (۳) وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ: الْأَصْلُ فِيهَا الْحَظَرُ، وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: الْأَصْلُ فِيهَا التَّوَقُّفُ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ حُكْمٍ لَكِنَّا لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ بِالْعَقْلِ (انْتَهَى). وَفِي الْهِدَايَةِ مِنْ فَضْلِ الْجَدَادِ: (۴) إِنَّ الْإِبَاحَةَ أَصْلٌ (انْتَهَى).

ترجمہ: قاعدہ: کیا اشیاء میں اصل اباحت ہے، یہاں تک کہ عدم اباحت پر دلیل قائم ہو جائے، امام شافعی کا مذہب یہی ہے، یا تحریم اصل ہے، یہاں تک کہ اباحت کی دلیل پائی جائے، حضرات شافعیہ نے اس کو امام ابوحنیفہؒ کی جانب منسوب کیا ہے، اور بدائع میں ہے کہ: مختاریہ ہے کہ شریعت کے نزول سے قبل افعال کا (حلت و حرمت کا) کوئی حکم نہیں ہوتا، اور حکم ہمارے نزدیک اگرچہ ازلی ہے، مگر یہاں

(۱) قد اختلفت النسخ في هذا المقام، ففي بعضها: "البدیع" كما هنا، وفي بعضها: "البدائع" والصحيح هو الأول، و"البدیع" اسم كتاب من اصول الفقه لابن الساعاتي، صاحب المجمع الأنهر، وقد نقل عنه المصنف في شرح الكنز في عدة مواضع، وهو غير موجود عندی۔

(۲) ای فی شرح المنار لصاحب المنار: والمنار متن فی اصول الفقه للنسفی صاحب کنز الدقائق، وايضا شرحه وسماه بكشف الأسرار، ولم يتهيأ لي۔

(۳) قد تقدمت ترجمته في بداية الكتاب۔

(۴) هداية ۲/۲۲۸۔

اس سے مراد نزولِ شرع سے قبل اس کا فعل سے متعلق نہ ہونا ہے، لہذا (نزولِ شرع سے قبل فعل کے حکم سے) تعلق منقش ہوگا کہ اس کا کوئی فائدہ نہیں، اور مصنفؒ ہی کی ”شرح منار“ میں ہے کہ: بعض حنفیہ کے نزدیک جن میں امام کرخی بھی ہیں، اشیاء میں اصل اباحت ہے، اور بعض اصحاب حدیث فرماتے ہیں کہ: اشیاء میں اصل ممانعت ہے، اور ہمارے بعض اصحاب اس کے قائل ہیں کہ: اصل ان میں توقف ہے یعنی ان کا کوئی حکم تو ضرور ہے، لیکن ہم محض عقل سے اس پر مطلع نہیں ہو سکتے، اور ”ہدایہ“ کی ”فصل الحداد“ میں ہے کہ: اباحت ہی اصل ہے اتمی۔

قاعدہ: الاصل فی الاشیاء الاباحۃ کی شرح وتوضیح:

تشریح: یہ ایک معروف و مشہور قاعدہ ہے کہ: اشیاء میں اباحت اصل ہے یا حرمت؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی اشیاء کو مباح کیا اور کچھ کو حرام قرار دیا ہے، اور کچھ اشیاء ایسی ہیں کہ ان کے بارے میں سکوت پایا جاتا ہے، نہ ان کی اباحت کی صراحت ہے اور نہ تحریم کی، تو ایسی اشیاء کا حکم کیا ہوگا؟ وہ مباح ہوں گی یا حرام؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں، جن کو مصنفؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے:

- (۱) ایسی اشیاء مباح قرار پائیں گی، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ شوافع کا مذہب ہے، لیکن صرف شوافع نہیں، بلکہ جمہور فقہاء جن میں احناف بھی ہیں، اسی کے قائل ہیں۔
- (۲) ایسی اشیاء کو حرام سمجھا جائے گا، بعض محدثین بعض معتزلہ اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلیٰ اس کے قائل ہیں اور بعض احناف نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔

(۳) ایسی اشیاء کے بارے میں توقف کیا جائے گا، یعنی ان کی حلت و حرمت کا علم علم الہی میں موجود ہے، مگر ہم چونکہ اس پر محض عقل سے واقف نہیں ہو سکتے، اس لئے ہم ان پر کوئی حکم نہیں لگائیں گے، حضرات اشاعرہ اور عام محدثین اس کے قائل ہیں، بعض احناف نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اور حنفی اصول فقہ کی کتاب ”البدیع“ میں بھی اسی کو مختار کہا گیا ہے، اس لیے کہ شریعت کے نزول و ورود سے قبل اشیاء پر حلت و حرمت کا کوئی حکم نہیں ہوتا، مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ حکم تو ازل سے مقرر ہے، لہذا یہ کہنا کہ شریعت کے نزول سے قبل اشیاء و افعال کا کوئی حکم نہیں ہوتا، کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ

میشک حکم ازل سے مقرر ہے، مگر حکم کا فعل سے جو تعلق ہوتا ہے۔ جس کو تعلق بخیری کہتے ہیں۔ جس کی بنیاد پر اس فعل کی ادائیگی یا اس کا ترک لازم ہو جاتا ہے وہ شریعت کے نزول اور اس کی تصریح سے قبل متحقق نہیں ہوتا، یہاں اسی کی نفی کی گئی ہے فلا اشکال۔

ان مختلف اقوال میں سے رائج پہلا قول ہے اور قرآن و سنت کے بہت سے دلائل اس پر موجود ہیں:

(۱) ارشاد باری ہے: ”هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا“ (البقرة ۲۹)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بطور احسان و امتنان فرمایا کہ سب کچھ تمہارے لئے پیدا کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اگر وہ چیزیں مباح نہ ہوں تو پھر احسان کا کیا مفہوم؟ نیز لکم کالام برائے ملک ہے، جس کا ادنیٰ ترین درجہ اباحت ہے۔

(۲) فرمان الہی ہے: ”قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ“ (الأعراف: ۳۲) اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ چیزوں کو حرام قرار دینے والوں پر نگیر کی گئی ہے، جس سے واضح ہے کہ اباحت ہی اصل ہے۔

(۳) نیز فرمایا گیا ہے: ”قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا“ (الانعام: ۱۴۵) اس آیت میں بھی اباحت کو اصل قرار دے کر اس سے چند چیزوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

(۴) حدیث میں وارد ہے: ”مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبَلُوا مِنْ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسِيَ شَيْئًا۔“ (۱)

(۵) ایک دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَرَضَ قَرَائِصَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَرَّمَ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا“ (۲)

ان احادیث سے واضح ہے کہ جن اشیاء میں حلت و حرمت مصرح نہیں وہ حلال و مباح ہیں، ان میں حرمت کا پہلو بھی تلاش نہ کرو۔

(۱) مستند البزار: (۴۰۸۷)

(۲) سنن الدارقطنی (۴۳۹۶)، المعجم الكبير للطبرانی (۵۸۹)، الأربعین للنووی (۳۰)۔

نیز عقل بھی ان اشیاء کی اباحت کا تقاضہ کرتی ہے، کیونکہ ایسی اشیاء کے استعمال سے کسی کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا، اور جو اشیاء اس قسم کی ہوں وہ مباح الاصل ہوتی ہیں، مثلاً کسی کی دیوار سے سایہ حاصل کرنا، کسی کے جلتے ہوئے چراغ سے منتفع ہونا، چونکہ ان میں نہ مالک کا ضرر ہے اور نہ منتفع ہونے والے کا، اس لئے ان کو مباح کہا گیا ہے، نیز اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء بغایت حکمت پیدا فرمائی ہیں، جیسا کہ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر تصریح کی گئی ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ حکمت یا تو خود اللہ تعالیٰ کی اپنی منفعت ہے یا بندوں کی، اول باطل ہے، لہذا الاحمالہ بندوں کا ان سے انتفاع واستفادہ حلال ہوگا۔

اس تمام تفصیل سے ظاہر ہے کہ جن اشیاء کے بارے میں حلت و حرمت کی صراحت نہ ہو، خواہ وہ اشیاء ہوں، یا افعال و تصرفات، یا معاملات و عادات، مباح و جائز ہیں، البتہ عبادات چونکہ خالص دینی حیثیت رکھتی ہیں اور بلا شارع کی اجازت کے ان کی مشروعیت نہیں ہو سکتی، اس لئے جب تک نص شرعی سے کسی عبادت کا ثبوت نہ ہو، تو اس کی انجام دہی کی اجازت نہیں ہوگی، اور اگر اس کو بطور عبادت انجام دیا جائے گا تو بدعت شمار ہوگی، چنانچہ حضرات فقہاء کے یہاں ضابطہ مقرر ہے: ”لا تشرع عبادة الا بشرع الله ولا تحرم عادة الا بتحريم الله“، لہذا عبادات محرم الاصل ہیں اور عادات و معاملات مباح الاصل، عبادات میں مشروعیت و اجازت کے لئے نص شرعی چاہئے اور عادات میں حرمت کے لئے نص شرعی چاہئے۔

وَيُظْهِرُ أَثَرُ هَذَا الْإِخْتِلَافِ فِي الْمَسْكُوتِ عَنْهُ وَيَتَخَرَّجُ عَلَيْهَا مَا أَشْكَلُ
حَالَهُ فَمِنْهَا الْحَيَوَانُ الْمُسْكِلُ أَمْرُهُ وَالنَّبَاتُ الْمَجْهُولُ اسْمُهُ (وَمِنْهَا) إِذَا لَمْ يَعْرِفْ
حَالَ النَّهْرِ هَلْ هُوَ مُبَاحٌ، أَوْ مَمْلُوكٌ (وَمِنْهَا) لَوْ دَخَلَ بُرْجُهُ حِمَامٌ وَشَكَ هَلْ هُوَ
مُبَاحٌ، أَوْ مَمْلُوكٌ (وَمِنْهَا) مَسْأَلَةُ الزَّرَافَةِ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الْقَائِلُ بِالْإِبَاحَةِ
الْحِلُّ فِي الْكُلِّ، وَأَمَّا مَسْأَلَةُ الزَّرَافَةِ فَالْمُخْتَارُ عِنْدَهُمْ حِلُّ أَكْلِهَا، وَقَالَ
السِّيُوطِيُّ^(۱) وَلَمْ يَذْكُرْهَا أَحَدٌ فِي الْمَالِكِيَّةِ، وَالْحَنَفِيَّةِ وَقَوَاعِدُهُمْ تَقْتَضِي حِلَّهَا وَاللَّهُ
أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور اس اختلاف کا اثر ان چیزوں میں ظاہر ہوگا جن کے بارے میں سکوت ہے (حلت

وحرمت کی صراحت نہیں) اور (اسی طرح) اس قاعدہ سے ان چیزوں کا حکم نکالا جائے گا، جن کا حال مشتبہ ہے، اور ایسی چیزوں میں سے وہ حیوان ہے جس کا حال مشکل ہے اور وہ گھاس ہے جس کی زہرنا کی مجہول ہے، اور انہی میں سے وہ نہر ہے جس کا حال معلوم نہ ہو کہ وہ مباح ہے یا مملوک؟ اور انہی میں سے زراف کا مسئلہ ہے، تو امام شافعی جو اباحت کے قائل ہیں ان کا مذہب تمام چیزوں کی حلت کا ہے، اور زراف کے مسئلہ میں بھی ان کے یہاں مختار قول کے مطابق اس کا کھانا حلال ہے، اور سیوطیؒ نے کہا ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ میں سے کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا، اور ان کے قواعد اس کی حلت کا تقاضہ کرتے ہیں۔ واللہ اعلم

قاعدہ پر متفرع مسائل:

تشریح: یہاں سے اس قاعدہ کی تفریعات ذکر کی جا رہی ہیں، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس قاعدہ کے اختلاف کا اثر ان اشیاء میں ظاہر ہوگا جن کے بارے میں کوئی حکم وارد نہیں ہوا اور جن اشیاء کا حال مشتبہ اور مشکل ہے، لہذا جو اشیاء میں اباحت کے قائل ہیں وہ ان سب کو مباح کہیں گے اور جو حرمت کے قائل ہیں وہ ان کے حرام ہونے کا حکم لگائیں گے، ایسی اشیاء جن کے بارے میں سکوت ہوا ہے اور جن کی واقعی حالت کا علم نہیں ہو سکا، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

(۱) وہ حیوانات جن کا حال حلت و حرمت کے لحاظ سے مشتبہ ہو، مثلاً زرافہ، جس کا تذکرہ آئندہ

آ رہا ہے۔

(۲) جس گھاس کا زہریلا اور نقصان دہ ہونا معلوم نہ ہو۔

(۳) وہ نہر جس کے بارے میں علم نہ ہو کہ وہ مباح ہے یا مملوک؟

(۴) کسی برج میں کبوتر آ کر بیٹھ جائے اور یہ علم نہ ہو کہ وہ کبوتر مباح ہے یا مملوک؟

زرافہ حلال جانور ہے:

(۵) زرافہ: (۱) جو اونٹ کے مشابہ ایک جانور ہے، افریقہ میں بکثرت ہوتا ہے، ہمارے حضرت

(۱) علامہ دیرمیؒ نے اس کے تعارف میں تحریر کیا ہے کہ: اس کو ”ام عیسیٰ“ بھی کہا جاتا ہے، اس کے آگے کے پاؤں پچھلے

پاؤں کی نسبت طویل ہوتے ہیں، جس کی حکمت یہ ہے کہ اس کی غذا درختوں کے پتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ نے اس کے آگے کے پاؤں طویل رکھے، تاکہ پتے توڑنے میں سہولت ہو، اس کا سرو اونٹ کے، سینگ گائے کے، کھال چیتے کے، پیر اور کھر گائے کے (بقیہ: اگلے صفحہ پر)

مفتی محمود الحسن گنگوہیؒ نے فرمایا تھا کہ کلکتہ کے چڑیا گھر میں ہے، اور بندہ نے بھی میسور کے سفر میں وہاں کے چڑیا گھر میں اس کا مشاہدہ کیا ہے، شرعی نصوص اس بارے میں خاموش ہیں، مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ جو اشیاء میں اباحت کے قائل ہیں اس کی حلت کے قائل ہیں اور علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ: اگرچہ احناف اور مالکیہ نے اس کا تذکرہ نہیں کیا، مگر ان کے قواعد اس کی حلت کا تقاضہ کرتے ہیں، اور واقعہ بھی یہی ہے کہ مذکورہ قاعدہ کی روشنی میں یہ مباح ہے، نیز اوپر کی سب صورتوں میں بھی حسب قاعدہ مذکورہ اباحت ہی کا حکم ہوگا۔

تمباکو کا حکم:

تمباکو جو بیڑی، سگریٹ، حقہ اور پان وغیرہ کی مختلف شکلوں میں استعمال کیا جاتا ہے، یہ بھی ایک جدید پیداوار ہے، گیارھویں صدی ہجری کے آغاز میں اس کا ظہور ہوا، اس کے بارے میں چونکہ نص شرعی موجود نہیں، اس لئے حضرات اہل علم کے مابین اس کے حکم میں اختلاف ہوا ہے، بعض نے اس کو حرام کہا ہے، ان کے پیش نظریہ ہے کہ یہ نشہ آور ہوتا ہے اور صحت کے لئے نہایت نقصان دہ ہے، نیز اس میں مال کا ضیاع اور اسراف بھی ہے، دوسری طرف اہل علم کی ایک بڑی تعداد نے اس کو حلال و مباح کہا ہے، اور علامہ عبدالغنی النابلسی (متوفی ۱۴۳۳ھ) نے اس کی حلت و اباحت پر ”الصلح بین الاخوان فی“

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ) اور دم ہرن کے مشابہ ہوتی ہے، یہ انسانوں سے انس رکھتا ہے اور جنگلی و شکاری ہے، اس کی اصل میں اختلاف ہوا ہے: بعض ماہرین حیوان کہتے ہیں کہ یہ مختلف حیوانات کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ فخر، مگر علامہ جاذظؒ نے اس قول کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے اور کہا ہے کہ یہ گھوڑے اور گدھے کی طرح حیوان کی ایک مستقل نوع ہے، (حیوانہ الحیوان ج ۱) اس تعارف سے زراف کا حلال ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ گھاس خور جانور ہے، شکاری اور گوشت خور درندہ نہیں ہے، جبکہ حدیث ”سُئلَ ذی نابٍ من السباعِ فَاكله حرام“ (مسلم ۱۴۷۲) کے مطابق صرف وہ چوپائے جانور حرام ہیں جو دانتوں سے شکار کر کے غذا حاصل کرتے ہیں۔

کنگنار و حلال ہے:

اسی قسم کا ایک جانور ”کنگارو“ ہے، جس کو عربی میں ”کنغر“ یا ”قنغر“ کہتے ہیں، آسٹریلیا میں بکثرت پایا جاتا ہے، زرافہ کے برعکس اس کے آگے کے پاؤں پچھلے پاؤں کی بنسبت چھوٹے ہوتے ہیں، اور اس کی مادہ کے پیٹ پر ایک تھیلا سا ہوتا ہے جس میں وہ اپنے بچوں کی پرورش کرتی ہے۔ یہ بھی گھاس خور جانور ہے، گوشت خور نہیں ہے، اس لحاظ سے یہ بھی حلال جانوروں میں شمار ہے۔

إباحة شرب الدخان“ نامی رسالہ بھی رقم فرمایا ہے، نیز حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی کا بھی ایک عربی رسالہ ”ترویج الجنان ببيان حکم شرب الدخان“ اس موضوع پر عمدہ رسالہ ہے، ان حضرات کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کے بارے میں حرمت کی کوئی نص وارد نہیں، اور بلا نص شرعی حرمت کا حکم نہیں لگا سکتے، لہذا ”الأصل في الأشياء الإباحة“ کے ضابطہ کے تحت اس کی حلت کا حکم ہوگا، نیز اس میں نشہ تسلیم نہیں، بلکہ اس میں جدّث اور تیزی ہوتی ہے، اسی سے پریشانی ہوتی ہے، اور قلیل مقدار میں یا کبھی کبھار کھانے سے صحت بھی متاثر نہیں ہوتی، اور کثرت تو ہر چیز کی مضرومنوع ہے، اور جب یہ مباح ہے تو پھر اس میں مال خرچ کرنا بھی ضیاع اور اسراف شمار نہ ہوگا، اور بعض حضرات نے ان دونوں کے بین بین راہ اختیار کرتے ہوئے اس کو مکروہ کہا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں اگرچہ حرمت کی نص شرعی نہیں، مگر یہ ایک بدبودار شے ہے اور خطرات کا پیش خیمہ، لہذا کم از کم یہ مکروہ قرار پائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمباکو خواہ کسی بھی شکل میں ہو اپنی اصل کی رو سے حلال و مباح ہے، تاہم عوارض کی بناء پر اس کو مکروہ کہا جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے اور پھر عوارض کی قلت و کثرت کے لحاظ سے کراہت میں بھی خفت اور شدت ہوگی، مگر نص شرعی نہ ہونے کی بناء پر اس کو حرام نہیں کہا جائے گا۔^(۱)

حرام اجزاء کی آمیزش والی اشیاء کا حکم:

آج کل یہ بات بھی بکثرت سننے میں آتی رہتی ہے کہ فلاں چیز میں خنزیر کی چربی ملی ہوئی ہے، فلاں چیز میں مردار کے اجزاء ملے ہوئے ہیں، تو چونکہ خنزیر و مردار حرام ہیں، تو کیا وہ اشیاء جن میں ان کے اجزاء ملے ہوئے ہونے کی بات کہی جاتی ہے وہ بھی حرام ہوں گی؟ تو یہ مسئلہ بھی اسی قاعدہ سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ اس کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، لہذا اصلاً ایسی سب چیزیں حلال ہی کہلائیں گی، ان کو حرام اس وقت کہا جائے گا، جب دلیل شرعی سے ان میں حرام کی آمیزش کا یقین یا ظن غالب ہو جائے، اور ان میں حرام کی آمیزش کی بات کسی دلیل شرعی کی بنیاد پر نہیں کہی جاتی، بلکہ اخبارات، کوڈز اور زبانی افواہ کی بنیاد پر یہ سب باتیں کہی جاتی ہیں، جو شرعی دلائل نہیں، اس بارے

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية، مادة: تبغ، امداد الفتاوى ۳/ ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۱۶، رد المحتار نعمانیہ

میں شرعی دلیل یہ ہے کہ مبتلا بہ شخص کو ان میں از خود حرام کی آمیزش کا مشاہدہ ہو، یا کوئی عادل وثقہ اس کی خبر دے، لہذا جس نے از خود حرام کی آمیزش کا مشاہدہ کیا ہو یا جس کو کوئی عادل وثقہ اس کی خبر دے تو اس کے حق میں حرام کی آمیزش دلیل شرعی سے ثابت ہو جانے کی وجہ سے ایسی اشیاء حرام ہوں گی، مگر جس کے حق میں مذکورہ طریقہ سے حرام کی آمیزش کا ثبوت نہ ہو تو اس کے لئے یہ اشیاء حرام نہیں ہوں گی، دوسری بات یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حرام اجزاء ان اشیاء میں ڈالے گئے ہوں تو اس کا بھی امکان ہے کہ ان میں انقلاب ماہیت ہو گیا ہو، جس کی وجہ سے ناپاک و حرام پاک اور حلال ہو جاتا ہے، لہذا بلا تحقیق ان پر حرام کا اطلاق درست نہیں ہوگا۔^(۱)

اسی طرح اس دور میں بہت سی کھانے پینے، پہننے اوڑھنے کی چیزیں وجود پذیر ہو گئیں جو پہلے میسر نہیں تھیں، معاملات کی بہت سی جدید صورتیں ظہور پذیر ہو گئیں، تو حسب قاعدہ مذکورہ ان سب کے حلال و مباح ہونے کا حکم ہوگا، تاوقتیکہ وہ کسی نص شرعی کے خلاف نہ ہوں۔^(۲)

قَاعِدَةٌ: الْأَصْلُ فِي الْأَبْضَاعِ التَّحْرِيمُ وَلِذَا قَالَ فِي كَشْفِ الْأَسْرَارِ شَرْحَ فَخْرِ الْإِسْلَامِ (۳) الْأَصْلُ فِي النِّكَاحِ الْحَظَرُ وَأُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ (انْتَهَى). فَإِذَا تَقَابَلَ فِي الْمَرْأَةِ حِلٌّ وَحُرْمَةٌ غَلَبَتْ الْحُرْمَةُ (وَلِهَذَا لَا يُجُوزُ التَّحَرِّيُّ فِي الْقُرُوجِ). وَفِي كَافِي الْحَاكِمِ الشَّهِيدِ مِنْ بَابِ التَّحَرِّيِ: (۴) لَوْ أَنَّ رَجُلًا لَهُ أَرْبَعُ جَوَارٍ أَعْتَقَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ بَعَيْنَهَا، ثُمَّ نَسَبَهَا فَلَمْ يَذَرِ أَيْتَهُنَّ أَعْتَقَ لَمْ يَسَعُهُ أَنْ يَتَحَرَّى لِلوَطْءِ وَلَا لِلْبَيْعِ وَلَا يَسَعُ لِلْحَاكِمِ أَنْ يُحْلِيَ بَيْنَهُ وَيَبَيِّنَهُنَّ حَتَّى تَبَيَّنَ الْمُعْتَقَةُ مِنْ غَيْرِهَا وَكَذَلِكَ إِذَا طَلَّقَ إِحْدَى نِسَائِهِ بَعَيْنَهَا ثَلَاثًا، ثُمَّ نَسَبَهَا وَكَذَلِكَ إِنْ مَيَّزَ (۵) كُلَّهُنَّ إِلَّا وَاحِدَةً لَمْ يَسَعُهُ أَنْ يَقْرِبَهَا حَتَّى يَعْلَمَ

(۱) ومن الديانات: الإخبار بنجاسة الماء حتى إذا أخبره عدل أنه نجس تيمم ولا يتوضأ به، وإن كان المخبر فاسقاً تحرى فيه وكذا إذا كان مسوراً الخ (تبيين الحقائق ۱۳/۶)، لا يكون نجساً ماد قذرو ولا ملح كان حماراً أو خنزيراً ولا قذرو وقع في بئر فصار حمأة لا انقلاب العين، به يفتى (الدر المختار مع رد المحتار نعمانيه ۲۱۷/۱)، منتخبات نظام الفتاوى ۳/۳۷۰، چند اہم عصری مسائل، از دارالعلوم دیوبند (۳۷۶/۱)، امداد الفتاویٰ (۹۵/۴)

(۲) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للعلامة الزحيلي (۱۹۱/۱)

(۳) ۳۸/۱، فصل في تعريف الظاهر والنص۔

(۴) المبسوط للسرخسي / كتاب التحري ۲۰۲/۱، وقد تقدمت ترجمة الحاكم الشهيد وكتابه "الكافي" في بداية الكتاب، فليراجع إن شئت۔

(۵) وفي المبسوط: "إن متن" من الموت۔

أَنَّهَا غَيْرُ الْمُطْلَقَةِ وَكَذَلِكَ يَمْنَعُهُ الْقَاضِي عَنْهَا حَتَّى يُخْبِرَ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُطْلَقَةِ فَإِذَا أَخْبَرَ بِذَلِكَ اسْتَحْلَفَهُ الْبَتَّةَ أَنَّهُ مَا طَلَّقَ هَذِهِ بَعَيْنَهَا ثَلَاثًا ثُمَّ خَلَّى بَيْنَهُمَا فَإِنْ كَانَ حَلَفَ، وَهُوَ جَاهِلٌ بِهَا فَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَهَا فَإِنْ بَاعَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى ثَلَاثًا مِنَ الْجَوَارِي فَحَكَمَ الْحَاكِمُ فَإِنْ أَجَازَ بَيْنَهُنَّ وَكَانَ ذَلِكَ مِنْ رَأْيِهِ وَجَعَلَ الْبَاقِيَةَ هِيَ الْمُعْتَقَّةَ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ بَعْضُ مَا بَاعَ بِشِرَاءٍ، أَوْ هِبَةٍ، أَوْ مِيرَاثٍ لَمْ يَنْبَغِ لَهُ أَنْ يَطَّأَهَا؛ لِأَنَّ الْقَاضِيَ قَضَى فِيهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَطَّأَ شَيْئًا مِنْهُنَّ بِالْمِلْكِ إِلَّا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا فَحَبِيتُذْ لَا بَأْسَ؛ لِأَنَّهَا زَوْجَتُهُ، أَوْ أُمَتُهُ وَلَا يَجُوزُ التَّحْرِي فِي الْفُرُوجِ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ فِي كُلِّ مَا جَازَ لِلضَّرُورَةِ وَالْفُرُوجِ لَا تَحِلُّ بِالضَّرُورَةِ. ثُمَّ قَالَ: وَلَوْ أَعْتَقَ جَارِيَةً مِنْ رَقِيقِهِ، ثُمَّ نَسَبَهَا وَمَاتَ لَمْ يَجْزِ لِلْقَاضِي التَّحْرِي وَلَا يَقُولُهُ لِلْوَرَثَةِ: أَعْتِقُوا أَيْتَهُنَّ شِئْتُمْ، أَوْ أَعْتِقُوا الَّتِي أَكْبَرُ ظَنُّكُمْ أَنَّهَا حُرَّةٌ وَلَكِنَّهُ يَسْأَلُهُمْ، فَإِنْ زَعَمُوا أَنَّ الْمَيِّتَ أَعْتَقَ هَذِهِ بَعَيْنَهَا أَعْتَقَهَا وَاسْتَحْلَفَهُمْ عَلَى عَمَلِهِمْ فِي الْبَاقِيَاتِ فَإِنْ لَمْ يَعْرِفُوا مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا أَعْتَقَهُنَّ كُلَّهُنَّ وَأَسْقَطَ عَنْهُنَّ قِيمَةَ إِحْدَاهُنَّ وَسَعَبَنَ فِيمَا بَقِيَ.

ترجمہ: قاعدہ: البضاع میں اصل تحریم ہے، اور اسی لئے ”کشف الاسرار شرح فخر الاسلام“ میں کہا ہے کہ نکاح میں اصل حظر ہے اور اسے ضرورتاً مباح کیا گیا ہے اتنی، لہذا جب عورت میں حلت و حرمت کا تقابل ہو تو حرمت کو غلبہ ہوگا، اور اسی لئے فروج میں تحری جائز نہیں ہے، اور حاکم شہید کی ”کافی“ کے ”باب التحری“ میں ہے کہ: اگر کسی آدمی کی چار باندیاں ہوں جن میں سے اس نے ایک کو متعین طور پر آزاد کر دیا ہو، پھر اس (آزاد کردہ باندی) کو بھول گیا ہو، پس یہ معلوم نہ ہو کہ اس میں سے کس کو آزاد کیا ہے، تو اس کے لئے نہ وطی کے لئے اور نہ بیع کے لئے تحری کرنے کی گنجائش ہے، اور نہ حاکم کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ اس شخص کے درمیان اور اس کی باندیوں کے درمیان تنہائی ہونے دے، تا آنکہ معتقہ غیر معتقہ سے ممتاز ہو جائے، اور یہی حکم ہے جبکہ اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو متعین طور پر تین طلاق دے اور پھر بھول جائے، اور اسی طرح اگر سوائے ایک بیوی کے ان سب کو علیحدہ کر دے تو بھی اس کے لئے اس ایک سے صحبت کرنے کی گنجائش نہیں، تا آنکہ اس کا یقینی علم ہو جائے کہ وہی غیر مطلقہ ہے، اور اسی طرح قاضی بھی اس کو اس سے صحبت کرنے سے منع کرے گا،

تا آنکہ وہ بتلا دے کہ وہی غیر مطلقہ ہے، پس جب وہ اس بارے میں بتلا دے تو قاضی اس کو اس بات کی قطعی قسم کھلائے گا کہ اس نے اس ایک کو متعین طور پر تین طلاق نہیں دی تھی، پھر (اس کے بعد) ان کے درمیان تنہائی ہونے دے گا، اور اگر اس نے اس کے غیر مطلقہ ہونے سے ناواقفیت کے باوجود قسم کھالی تو اس کے لئے مناسب نہیں ہوگا، کہ وہ اس سے صحبت کرے۔

اور اگر اس نے پہلے مسئلہ (باندی والے مسئلہ) میں تین باندیوں کو فروخت کر دیا، پھر حاکم کو حکم بنایا، تو اگر حاکم ان کی بیع کی اجازت دیدے، اور یہ اس کی اپنی رائے ہو، اور جو باقی رہ گئی ہے اس کو معتقہ قرار دے، پھر جو باندیاں اس نے فروخت کی تھیں ان میں سے کوئی ایک شراء یا ہبہ یا میراث کے ذریعہ اس کے پاس لوٹ آئے، تو اس کے لئے اس سے وطی کرنا مناسب نہیں ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے اس کے بارے میں بغیر علم کے (محض اپنی رائے سے) فیصلہ کیا تھا، لہذا اس کیلئے مناسب نہیں کہ ان میں سے کسی سے محض ملکیت کی بنیاد پر وطی کرے، البتہ اگر وہ اس سے نکاح کر لے تو ایسی صورت میں (اس سے وطی میں) کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ وہ یا اس کی زوجہ ہے یا باندی۔ اور فروج میں تحری (بھی) جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تحری ان امور میں جائز ہوتی ہے جو ضرورۃً جائز ہوتی ہیں، اور فروج ضرورۃً حلال نہیں ہوتیں انتہی۔

پھر (حاکم شہیدؒ) نے فرمایا کہ: اگر اپنے مملوکوں میں سے کسی باندی کو آزاد کیا، پھر اس کو بھول گیا اور مر گیا تو قاضی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں، اور نہ ورثہ کو یہ کہنا (جائز ہے) کہ: جس کو چاہو تم آزاد کرو، یا جس کے بارے میں تمہارا غالب گمان یہ ہو کہ وہ آزاد ہے اس کو آزاد کرو، لیکن وہ ان سے ان کے بارے میں تفتیش کرے گا، پس اگر ان کا گمان یہ ہو کہ میت نے اس متعینہ باندی کو آزاد کیا تھا تو وہ اس باندی کو آزاد کر دے گا، اور ان سے باقی باندیوں کے بارے میں ان کے علم پر قسم کھلائے گا، تو اگر وہ اس بارے میں کچھ نہ جانتے ہوں تو قاضی ان سب کی آزادی کا فیصلہ کر دے گا اور ان میں سے ایک کی قیمت ان کے ذمہ سے ساقط کر دے گا، اور باقی ماندہ قیمت کے لئے وہ سب سعی کریں گی انتہی۔

قاعدہ: الاصل فی الأبضاع التحريم کی شرح و توضیح:

تشریح: قاعدۃ ثالثہ "الیقین لایزول بالشک" کے تحت یہ ایک اور ضمنی قاعدہ ہے، جو ماقبل

میں مذکور قاعدہ ”الأصل في الأشياء الإباحة“ کے استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے، لیکن ابضاع میں اصل تحریم ہے، ابضاع: بضع کی جمع ہے، جس کے معنی فرج، جماع اور نکاح کے آتے ہیں، یہاں یہ سب معنی مراد ہیں اور سب اصلاً حرام ہیں، چنانچہ مصنفؒ نے ”كشف الاسرار شرح فخر الاسلام“ کے حوالہ سے فرمایا ہے کہ نکاح میں اصل حظر ومانعت ہے، صرف بقاء نوع انسانی اور توالد و تناسل کی ضرورت کے پیش نظر اس کو مباح کیا گیا ہے، اسی لئے جب کسی عورت میں حلت و حرمت کے پہلو جمع ہو جائیں تو حرمت کو ترجیح ہوگی، اور فروج میں تحرری بھی اسی لئے جائز نہیں ہے، نیز آئندہ ”کافی“ کے حوالہ سے مصنفؒ نے نقل کیا ہے کہ تحرری ان امور میں جائز ہوتی ہے جو ضرورۃً حلال ہو جاتی ہیں، اور فروج بلا نص شرعی ضرورۃً بھی حلال نہیں ہوتیں، چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ مکڑہ علی الزنا کے لئے زنا پر اقدام جائز نہیں، اور جس کو شدت شہوت سے ہلاکت کا خوف ہو، اس کے لئے بھی غیر ملک میں وطی کرنا جائز نہیں^(۱) لہذا جب یہ ضرورۃً حلال نہیں ہوتیں تو ان میں تحرری بھی جائز نہیں ہوگی، خلاصہ یہ کہ فروج اصلاً حرام ہیں۔

اور اس قاعدہ کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیات ہیں: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ^(۲)

ان آیات کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتیں مردوں پر اصلاً حرام ہیں، صرف نکاح یا ملک یمین سے ان سے استمتاع اور جماع حلال ہوتا ہے، اور بہت سی عورتوں سے نکاح اور ملک یمین سے بھی استمتاع و جماع حلال نہیں ہوتا۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۲۰۲/۱۰۔

(۲) النساء: ۲۳/۲۳۔

قاعدہ کی تفریعات:

وَفِي كَافِي الْحَاكِمِ الشَّهِيدِ مِنْ بَابِ التَّحْرِي النِّخ: یہاں سے مذکورہ قاعدہ پر متفرع مسائل پر ذکر کرتے ہیں، حاکم شہیدؒ نے اپنی کتاب ”الکافی“ میں ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص کی چار باندیاں ہوں جن میں سے ایک معین باندی کو اس نے آزاد کر دیا ہو، مگر بھول گیا کہ کوئی باندی کو آزاد کیا تھا، تو اس کے لئے ان باندیوں میں تحرری کرنا جائز نہیں ہے، نہ وطی کے لئے اور نہ بیع کے لئے، وطی کے لئے اس لئے جائز نہیں کہ معینہ آزاد شدہ باندی ملکیت سے خارج ہونے کی بناء پر حرام ہوگی، لہذا جب تک وہ ممتاز نہ ہو جائے تو اس کے لئے کسی بھی باندی سے وطی حلال نہیں ہوگی، اس لئے کہ مملوکہ باندی سے وطی حلال ہوتی ہے، اور محض تحرری سے یقینی طور پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی، البتہ اگر غیر معین باندی کو آزاد کیا ہو تو ان میں سے جس سے وہ چاہے وطی کر سکتا ہے، کیونکہ غیر معین عتق سے معین افراد سے ملک زائل نہیں ہوتی، تا وقتیکہ تعیین نہ ہو جائے، لہذا جب ملک باقی ہے تو اس کو ان میں سے جس سے چاہے وطی کی اجازت ہوگی۔ (۱)

اسی طرح بیع کے لئے بھی تحرری کی اجازت نہیں، کیونکہ بیع بھی مملوک شے کی ہوتی ہے اور معینہ آزاد باندی ملکیت سے خارج ہونے کی بناء پر محل بیع نہیں رہی، اور محض تحرری اثبات ملک کے لئے کافی نہیں، نیز حاکم اور قاضی بھی اس کو ان کے ساتھ خلوت و تنہائی نہیں کرنے دے گا، اس لئے کہ ان میں سے ایک یقینی طور پر حرام ہے، تو اس کو ان کیساتھ تخلیہ کی اجازت حرام کے ارتکاب کی اجازت ہوگی، جو حاکم و قاضی کے لئے جائز نہیں، البتہ جب معتقہ غیر معتقہ سے ممتاز ہو جائے تو پھر اس کو تخلیہ کی اجازت ہوگی۔

چند بیویوں میں ایک کو طلاق دی اور بھول گیا، اس صورت کا حکم:

وَكَذَلِكَ إِذَا طَلَّقَ إِخْدَى نِسَائِهِ النِّخ: اسی طرح اگر کسی شخص کی کئی بیویاں ہوں، جن میں سے وہ ایک معین بیوی کو تین طلاق دیدے اور پھر بھول جائے کہ کوئی بیوی کو طلاق دی تھی؟ تو اس صورت میں بھی اس کے لئے ان میں سے کسی سے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ ہی اس کے لئے تحرری کرنا جائز ہوگا، بلکہ اگر سوائے ایک کے ان سب کی موت ہو جائے تو جو باقیماندہ (زندہ) ہے اس سے بھی صحبت و قربت

حلال نہیں ہوگی، جب تک کہ اس کا علم نہ ہو جائے کہ وہ غیر مطلقہ ہے، کیونکہ اس نے معینہ بیوی کو طلاق دی تھی اور باقیماندہ بیوی کے بارے میں بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ وہی ہے جس کو طلاق دی گئی تھی، اس لئے کہ سب کے انتقال کے بعد بھی اشتباہ برقرار ہے، لہذا وطی کی اجازت نہیں ہوگی، البتہ اگر غیر معین طور پر طلاق دی ہو، تو سب کے انتقال کے بعد باقی ماندہ بیوی ہی مطلقہ قرار پائے گی، کہ اب محل طلاق وہی باقی رہ گئی۔ اسی طرح قاضی بھی اس کو اس باقیماندہ بیوی کے قریب ہونے سے منع کرے گا، تاوقتیکہ وہ یہ ثابت نہ کر دے کہ وہ غیر مطلقہ ہے، البتہ اگر وہ قاضی سے کہے کہ وہ غیر مطلقہ ہے، تو قاضی اس سے قسم کھانے کو کہے گا کہ وہ قسم کھا کر کہے کہ اس نے اس باقی ماندہ کو تین طلاق نہیں دی تھی، اگر وہ قسم کھالے تو پھر قاضی تخلیہ کی اجازت دیدے گا، نیز اگر اس نے محض اندازے سے قسم کھائی ہو اور اس کو اس کے غیر مطلقہ ہونے کا یقینی علم نہ ہو، تو وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ قسم اندازے سے کھائی گئی ہے اور اس طرح کی قسم سے حرام حلال نہیں ہوتا۔^(۱)

فَإِنْ بَاعَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى النِّخْ: اوپر جو معین باندی کی آزادی کا مسئلہ ذکر کیا گیا، یہ اسی کی مزید تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر وہ ایک باندی کو معین طور پر آزاد کرنے کے بعد ان میں سے تین باندیوں کو فروخت کر دے، اور حاکم بھی بحیثیت حکم ان کی فروختگی کو جائز و درست قرار دیدے اور جو باقی ماندہ ہے اس کو اپنے طور پر معتقہ قرار دے، اسکے بعد اس نے جن باندیوں کو فروخت کیا تھا، ان میں سے کوئی ایک باندی شراء یا ہبہ اور میراث کے نتیجہ میں اس کے پاس لوٹ آئے، تو جو باندی لوٹ کر آئی ہے اس کے لئے اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے جو ان کی بیع کے جواز کا فیصلہ صادر کیا تھا، وہ بغیر علم کے محض اندازے سے کیا تھا، اور ایسے فیصلے غیر معتبر ہیں، لہذا باندی بعد از فیصلہ لوٹ آنے کے باوجود حسب سابق حرام ہی رہے گی، البتہ اگر وہ اس سے نکاح کرے تو بر بناء نکاح اس سے وطی حلال ہو جائے گی، کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں: یا تو وہ آزاد ہے تو وہ اس آزاد سے نکاح کر چکا ہے، اور یا وہ باندی ہے تو وہ باندی بھی اس کی مملوکہ ہے، اور منکوحہ ہو یا مملوکہ ہر دو سے وطی حلال ہے، بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ فروج کے معاملہ میں تحری جائز نہیں ہے کہ تحری ان امور میں جائز ہوتی ہے جو ضرورۃً حلال ہو جاتی ہیں، اور فروج ضرورۃً بھی حلال نہیں ہوتیں، الا یہ کہ نص شرعی موجود ہو۔

باندی آزاد کرنے کے بعد بھول گیا اور بلا تعین مرگیا، اس کا حکم:

ثُمَّ قَالَ: وَلَوْ أَعْتَقَ جَارِيَةً مِنْ رَقِيقِهِ الْخ: کسی نے اپنے مملوکوں میں سے ایک باندی کو آزاد کر دیا، مگر بھول گیا کہ کس کو آزاد کیا تھا اور پھر تعین سے قبل مرگیا، تو اس صورت میں قاضی کے لئے بذریعہ تحریر کسی ایک کو معتقہ قرار دینا صحیح نہیں ہوگا، اور نہ ورثہ کو یہ اختیار دینے کا مجاز ہوگا کہ وہ جس کو چاہیں معتقہ قرار دے لیں، یا ظن غالب پر عمل کر لیں، اس لئے کہ معین باندی کو آزاد کیا گیا ہے، جس میں دوسرے کی طرف انتقال مقصود نہیں، کہ اس کی جگہ دوسرے کو آزاد قرار دے دیں، چونکہ ان صورتوں میں اس کا امکان ہے کہ کوئی دوسری باندی آزاد ہو جائے، اس لئے ان کی اجازت نہیں ہوگی (۱)

البتہ وہ ورثہ سے تحقیق و نفی کرے کہ کس باندی کو آزاد کیا گیا تھا، اگر وہ کسی ایک کی تعین کر دیں اور باقی کی عدم آزادی کے بارے میں قسم کھالیں تو اس کے معتقہ ہونے کا فیصلہ کر دے گا اور باقی کو ان کی مملوک قرار دے گا، اور اگر وہ اس بارے میں لاعلمی ظاہر کریں تو پھر قاضی سب کے آزاد ہونے کا فیصلہ کرے گا، نیز ان سب کی مجموعی قیمت کو ان کی تعداد پر تقسیم کر کے ایک حصہ قیمت کا ساقط کر دے گا، اور باقی قیمت ان باندیوں کے ذمہ لازم کر دے گا، کہ وہ کما کر وارثوں کو اداء کریں۔

وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ مَسْأَلَةٌ فِي فِتَاوَى قَاضِي خَانَ: (۲) صَبِيَّةٌ أَرْضَعَهَا قَوْمٌ

کثیر من أهل القرية أقلهم أو أكثرهم ولا يدري من أرضعها وأراد واحد من أهل تلك القرية أن يتزوجها قال: أبو القاسم الصفار: (۳) إِذَا لَمْ تَظْهَرْ لَهُ عِلَامَةٌ وَلَا يَشْهَدُ أَحَدٌ لَهُ بِذَلِكَ يُجُوزُ نِكَاحُهَا. وَهَذَا مِنْ بَابِ الرُّخْصَةِ كَيْلًا يَنْسَدُّ بَابُ النِّكَاحِ. فَلَوْ اخْتَلَطَتِ الرِّضِيعَةُ بِنِسَاءٍ مُحْصَنَاتٍ لَمْ أَرَهُ الْآنَ، ثُمَّ رَأَيْتُ فِي الْكَافِي لِلْحَاكِمِ الشَّهِيدَ (۴) مَا يُفِيدُ الْحَلْلَ، وَلَفْظُهُ: وَلَوْ أَنَّ قَوْمًا كَانَ لِكُلِّ مِنْهُمْ جَارِيَةٌ فَأَعْتَقَ أَحَدُهُمْ جَارِيَتَهُ وَلَمْ

(۱) حوالہ بالا۔

(۲) فتاویٰ قاضیخان علی ہامش الہندیہ ۱/۷۱ ص ۳۔

(۳) اسمہ: احمد بن عصمہ، تفقہ علی ابی جعفر الہندوانی وسمع منہ الحدیث، مات سنۃ ست و عشرين و ثلاثمائة،

وہو ابن سبع وثمانین سنۃ۔ (الطبقات السنیۃ فی تراجم الحنفیۃ ۱/۷۱ ص ۱۱)

(۴) کذا فی المبسوط للسرخسی ۱۰/۲۰۳۔

يَعْرِفُوا^(۱) الْمُعْتَقَةَ، فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَطَّأَ جَارِيَتَهُ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهَا الْمُعْتَقَةُ بِعَيْنِهَا وَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأَى أَحَدَهُمْ أَنَّهُ هُوَ الَّذِي أَعْتَقَ فَأَحَبُّ إِلَيَّ أَنَّهُ لَا يَقْرُبُ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ ذَلِكَ، وَلَوْ قَرُبَ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ حَرَامًا وَلَوْ اشْتَرَاهُنَّ رَجُلٌ وَاحِدٌ قَدْ عَلِمَ ذَلِكَ لَمْ يَحِلَّ لَهُ^(۲) أَنْ يَقْرُبَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ حَتَّى يَعْرِفَ الْمُعْتَقَةَ وَلَوْ اشْتَرَاهُنَّ إِلَّا وَاحِدَةً حَلَّ لَهُ وَطُؤُهُنَّ فَإِنْ فَعَلَ، ثُمَّ اشْتَرَى الْبَاقِيَةَ لَمْ يَحِلَّ لَهُ وَطْءُ شَيْءٍ مِنْهُنَّ وَلَا بَيْعُهُ حَتَّى يَعْلَمَ الْمُعْتَقَةَ مِنْهُنَّ.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ إِنَّمَا هِيَ فِيمَا إِذَا كَانَ فِي الْمَرْأَةِ سَبَبٌ مُحَقِّقٌ لِلْحُرْمَةِ فَلَوْ كَانَ فِي الْحُرْمَةِ شَكٌّ لَمْ يُعْتَبَرْ؛ وَلِذَا قَالُوا: لَوْ كَانَ فِي الْحُرْمَةِ شَكٌّ لَمْ يُعْتَبَرْ وَلِذَا قَالُوا: لَوْ أَدْخَلَتِ الْمَرْأَةُ حَلَمَةً ثَنِيَّتِهَا فِي فَمٍ رَضِيعَةٍ وَوَقَعَ الشَّكُّ فِي وُضُوعِ اللَّبَنِ إِلَى جَوْفِهَا لَمْ تَحْرُمَ؛ لِأَنَّ فِي السَّامِعِ شَكًّا كَمَا فِي الْوَلُولِ الْجَيَّةِ^(۳) وَفِي الْقِنِيَةِ^(۴) امْرَأَةٌ كَانَتْ تُعْطِي ثَنِيَّتَهَا صَبِيَّةً وَاشْتَهَرَ ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَهُمْ، ثُمَّ تَقُولُ لَمْ يَكُنْ فِي ثَنِيَّتِي لَبَنٌ حِينَ أَلْقَمْتُهَا ثَنِيَّتِي وَلَا يَعْلَمُ ذَلِكَ إِلَّا مِنْ جِهَتِهَا جَزَّ لَا بَيْنَهَا أَنْ يَتَزَوَّجَ بِهَذِهِ الصَّبِيَّةِ، وَفِي الْحَاثِيَةِ: (۵) صَغِيرٌ وَصَغِيرَةٌ بَيْنَهُمَا شُبُهَةُ الرِّضَاعِ وَلَا يَعْلَمُ ذَلِكَ حَقِيقَةً قَالُوا: لَا بَأْسَ بِالنِّكَاحِ بَيْنَهُمَا هَذَا إِذَا لَمْ يُخْبَرْ بِذَلِكَ أَحَدٌ، فَإِنْ أَخْبَرَ بِهِ عَدْلٌ ثِقَّةٌ يُؤْخَذُ بِقَوْلِهِ وَلَا يَجُوزُ النِّكَاحُ بَيْنَهُمَا، وَإِنْ كَانَ الْخَبَرُ بَعْدَ النِّكَاحِ وَهُمَا كَبِيرَانِ، فَالْأَخْوَاطُ أَنْ يُفَارِقَهَا.

ترجمہ: اور اس اصل سے فتاویٰ قاضیخان کا ایک مسئلہ خارج ہے (وہ یہ کہ) ایک بچی کو گاؤں کے قلیل یا کثیر بہت سے افراد نے دودھ پلایا، اور متعین طور پر معلوم نہیں کہ کس نے اس کو دودھ پلایا؟ اور گاؤں والوں میں سے ایک شخص یہ چاہتا ہے کہ اس سے نکاح کرے، تو ابو القاسم الصفاؒ نے فرمایا ہے کہ جبکہ (رضاعت) کی کوئی علامت موجود نہ ہو، اور نہ ہی اس بارے میں کوئی شہادت دے تو (اس کے لئے)

(۱) وفي المبسوط: "لم لم يعرفوا" وهو واضح.

(۲) وقد سقط من نسخ الهندية المتداولة "لم"، وهو غلط.

(۳) الفتاوى الولوالجية/ الرضاع ۱/ ۳۶۳.

(۴) كذا في البحر الرائق/ الرضاع ۲/ ۲۳۸، رد المحتار مع الدر المختار ۲/ ۵۰۵.

(۵) فتاوى قاضیخان علی هامش الهندية ۱/ ۳۷۰.

اس سے نکاح کرنا جائز ہے، اور یہ از قبیل رخصت ہے تاکہ نکاح کا دروازہ بند نہ ہو جائے۔
پس اگر رضیہ محدود اور متعین عورتوں میں خلط ہو جائے تو یہ مسئلہ میں نے اب تک نہیں دیکھا تھا،
پھر مجھے حاکم شہیدؒ کی ”کافی“ میں وہ بات ملی، جس سے اس کی حلت معلوم ہوتی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں :
اور اگر کسی قوم میں ہر شخص اپنی باندی کو آزاد کر دے، پھر وہ معتقہ کی شناخت کھودیں، تو ان میں
سے ہر ایک کو اپنی باندی سے وطی کی اجازت ہے، یہاں تک کہ معین طور پر معتقہ کا علم ہو جائے،
اور اگر ان میں سے کسی ایک کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ باندی وہی ہے جس کو آزاد کیا گیا تھا، تو میرے
نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ وہ اس کے قریب نہ ہو، تا وقتیکہ اس بارے میں کوئی یقینی بات سامنے نہ
آجائے، اور اگر قریب ہو گیا تو یہ حرام (بھی) نہیں شمار ہوگا، اور اگر ان سب باندیوں کو سوائے ایک کے
کسی نے خرید لیا تو اس کے لئے ان سے وطی کرنا حلال ہے، اور اگر (ان کو خرید کر) وطی کر لی پھر باقی ماندہ
باندی کو خریدتا تو اس کے لئے ان میں سے کسی سے بھی وطی حلال نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس کے لئے ان میں
کسی کو بیچنا حلال ہوگا تا وقتیکہ ان میں سے معتقہ کا علم ہو جائے۔

پھر جاننا چاہئے کہ یہ قاعدہ اس صورت میں ہے، جبکہ عورت میں حرمت کا سبب واقعہ ہو، لہذا
اگر حرمت میں محض شک ہو تو اسکا اعتبار نہیں ہوگا، اور اسی لئے انہوں نے کہا ہے کہ اگر عورت نے اپنے
پستان کی گھنڈی کو کسی رضیہ کے منہ میں داخل کر دیا اور اس کے پیٹ تک دودھ پہنچنے میں شک واقع
ہو گیا تو وہ رضیہ حرام نہیں ہوگی، کیونکہ مانع میں شک ہے کما فی الولوالجیہ، اور ”قنیہ“ میں ہے کہ: ایک
عورت اپنا پستان بچی کے منہ میں دیتی ہے اور لوگوں میں یہ بات مشہور بھی ہے، پھر کہتی ہے کہ جس وقت
بچی کے منہ میں اپنا پستان ڈالا تھا اس وقت میرے پستان میں دودھ نہیں تھا اور (واقعہ یہ ہے کہ) یہ بات
صرف اسی سے معلوم ہو سکتی ہے، تو اس کے بیٹے کے لئے اس بچی سے نکاح کرنا جائز ہے، اور ”خانیہ“ میں
ہے کہ: ایک بچی و بچہ کے درمیان رضاعت کا شبہ ہے اور اس کا واقعی علم کسی کو نہیں تو فقہاء نے کہا ہے کہ
ان کے مابین نکاح میں کوئی حرج نہیں، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ان کو اس بارے میں کوئی مطلع نہ کرے،
اور اگر اس بارے میں کوئی عادل وثقہ خبر دے تو اس کا قول اختیار کیا جائے گا، اور ان کے درمیان نکاح
جائز نہیں ہوگا، اور اگر نکاح کے بعد خبر دی جائے در آنحالیکہ وہ دونوں بڑے ہو چکے ہوں، تو احوط یہ ہے کہ
لڑکا لڑکی کو علیحدہ کر دے۔

قاعدہ سے مستثنیٰ ایک مسئلہ: جس بچی کی مرضیہ کا علم نہ ہو اس سے نکاح کا حکم:

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قاعدہ سے ”قاضیخان“ کا ایک مسئلہ خارج و مستثنیٰ ہے، وہ یہ کہ ایک بچی کو بستی کی بہت سی عورتوں نے دودھ پلایا، نہ تو یہ معلوم ہے کہ کتنی عورتوں نے دودھ پلایا؟ اور نہ یہ معلوم کہ کس کس نے دودھ پلایا ہے؟ بچی بڑی ہوگئی، اب اس بستی کا کوئی شخص اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے، تو ممکن ہے کہ اس بچی کو اس کی والدہ نے بھی دودھ پلایا ہو اور وہ اس کی رضاعی بہن ہو، تو کیا اس حالت میں اس شخص کے لئے اس سے نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں؟ فقہ ابو القاسم الصغارؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی علامت اس کی والدہ کی دودھ پلانے کی موجود نہ ہو اور نہ اس بارے میں گواہ موجود ہوں، تو اس کے لئے اس سے نکاح کی اجازت ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ یہ از قبیل رخصت ہے، تاکہ نکاح کا دروازہ بند نہ ہو جائے، کہ لڑکیوں میں علامت اس کا شبہ ہوتا ہے، ورنہ عزیمت اور قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ اس صورت میں نکاح جائز نہ ہو، اور بعض حضرات نے وجہ جواز یہ ذکر کی ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، مگر یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ نکاح میں اصل حظر ہے۔ (۱)

فَلَوْ اخْتَلَطَتْ الرَّضِيعَةُ بِنِسَاءِ الْخ: یہ مسئلہ اوپر والے مسئلہ کے برعکس ہے، اوپر مفروض یہ تھا کہ رضیعہ غیر محدود اور غیر معین عورتوں میں مختلط ہو، اور یہاں یہ صورت مفروض ہے کہ وہ محدود عورتوں میں مختلط ہو جائے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس صورت کا حکم نہیں ملا، مگر حاکم شہیدؒ کے ”کافی“ کے ایک مسئلہ سے اس کی حلت معلوم ہوتی ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک قوم کے ہر فرد کے پاس ایک باندی تھی، ان میں سے ایک نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا، پھر وہ خلط ہوگئی، کسی کو معلوم نہیں کہ آزاد کردہ باندی کونسی ہے؟ تو اس کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی باندی سے وطی کرنے کی اجازت ہے، تا وقتیکہ کسی کو اپنے پاس موجود باندی کے معتقد ہونے کا یقین نہ ہو جائے، پھر اس کیلئے اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہر ایک کے لئے اپنی باندی مملوک ہونے کی بناء پر یقینی طور پر حلال تھی، اب اس واقعہ کے بعد اس کی حرمت کا شبہ ہو گیا، اور یقین محض شک و شبہ سے زائل نہیں ہوتا، (۲) اور اس کی نظیر یہ ہے کہ تقسیم کو مظہر قرار دیا گیا ہے، جس میں بعد از تقسیم یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ شاید ناپاک حصہ

(۱) التحقيق الباهر۔

(۲) المبسوط للمرحوم خسی ۲۰۴/۱۰۔

دوسرے کے پاس گیا ہو اور ہمارا حصہ پاک ہو، یا اس کے برعکس ہوا ہو، مذکورہ صورت کی نوعیت بھی بعینہ یہی ہے، اور اگر کسی کو اپنی باندی کے بارے میں یہ غالب گمان ہو کہ وہی آزاد کردہ ہے تو اس کے لئے احتیاط یہ ہے کہ اس کے قریب نہ ہوتا، وقتیکہ کوئی یقینی بات سامنے نہ آئے لیکن اگر قریب ہو گیا تو اس کو حرام بھی نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ بہر حال اس پر اس کی ملکیت برقرار ہے۔^(۱)

نیز اگر اس قوم کی سب باندیوں کو کوئی ایسا شخص خرید لے جس کو اس واقعہ کا علم ہو تو اس کے لئے ان میں سے کسی سے بھی وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ تمام باندیاں اس کی ملک میں جمع ہیں، جن میں ایک یقیناً حرام ہے، لہذا جب تک امتیاز نہ ہو جائے کسی سے بھی وطی حلال نہیں ہوگی، نیز یہ عقد بھی باطل شمار ہوگا، کہ حرہ و مملوکہ ہر دو کو فروخت کر دیا گیا، اور اگر وہ ایک کو چھوڑ کر باقی سب کو خرید لیتا ہے، تو پھر اس کے لئے ان خرید کردہ سب باندیوں سے وطی حلال ہوگی، اس لئے کہ ان کا معتقہ ہونا متعین نہیں، ہو سکتا ہے کہ جس کو نہیں خریدا گیا وہی معتقہ ہو، البتہ اگر بعد میں اس باقیماندہ کو بھی خرید لے، تو پھر ان میں سے کسی سے وطی کرنا یا ان کو فروخت کرنا حلال نہیں ہوگا، کہ ان میں سے ایک یقیناً معتقہ ہے، تو تا وقتیکہ وہ ممتاز نہ ہو جائے وطی اور بیع کچھ بھی جائز نہیں ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جن چند عورتوں میں حرمت کا شبہ ہو تو اگر وہ سب ملک واحد میں جمع ہوں تو ان سب سے وطی حرام ہوتی ہے، ورنہ ان سے وطی حرام نہیں ہوتی، لہذا زیر بحث مسئلہ میں رضیہ جو چند عورتوں کے ساتھ مختلط ہو گئی ہے تو ان میں سے کسی ایک یا چند عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے، لیکن مثلاً اگر وہ چار ہوں تو بیک وقت چاروں سے نکاح کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ان میں ایک رضیہ بھی ہے۔

قاعدہ کے بارے میں ایک اہم وضاحت:

نُمَّ اَعْلَمَ أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ الْخ: مذکورہ قاعدہ کے سلسلہ میں ایک اہم وضاحت یہ ہے کہ یہ قاعدہ یعنی ابضاع میں تحریم اس وقت ہے، جبکہ عورت میں سبب حرمت محقق اور یقینی طور پر موجود ہو، لیکن اگر سبب حرمت کے پائے جانے میں شک ہو، تو پھر ابضاع کی حرمت کا حکم نہیں ہوگا، چنانچہ فقہاء نے ذکر

کیا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنا پستان رضیعہ کے منہ میں دیا، لیکن اس میں شک ہے کہ دودھ بچگی کے پیٹ تک پہنچ سکا یا نہیں؟ تو وہ بچی حرام نہیں ہوگی، کہ مانع میں شک ہے، نیز اصل عدم ہے۔

اسی طرح ”قنیہ“ میں مذکور ہے کہ: ایک عورت اپنا پستان بچیوں کے منہ میں دیا کرتی ہے اور اس کی یہ عادت لوگوں میں مشہور بھی ہے، مگر وہ کسی بچی کے بارے میں یہ کہتی ہے کہ جب میں نے اس کے منہ میں پستان دیا تھا تو میرے پستان میں دودھ نہ تھا، اور دوسرا کوئی اس بارے میں کچھ بتلانے والا موجود نہ ہو، تو وہ لڑکی اس کے بیٹے کے لئے حرام نہیں ہوگی، وہ اس سے نکاح کر سکتا ہے، کیونکہ سبب حرمت کے وجود میں شک ہے، اور اصل عدم ہے۔

جس نابالغ بچے و بچی میں باہم رضاعت کا شبہ ہو، ان کے مابین نکاح کا حکم:

وَفِي الْخَائِنَةِ: صَغِيرٌ وَصَغِيرَةٌ الْخ: کسی بچی اور بچے کے مابین رضاعت کا شبہ موجود ہو، مگر کوئی یقینی بات اس بارے میں معلوم نہ ہو، تو ان کے باہم نکاح میں کوئی حرج نہیں، کہ رضاعت محض شبہ سے ثابت نہیں ہوتی، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس بارے میں کوئی کچھ نہ کہے، لیکن اگر ایک عادل وثقہ شخص بھی ان کے مابین رضاعت کی بات کہدے، تو اس کا قول معتبر ہوگا اور ان کے مابین نکاح جائز نہیں ہوگا، اور اگر ان کا نکاح ہو چکا ہو اور وہ بڑے بھی ہو چکے ہوں پھر کوئی ان کے بارے میں رضاعت کی خبر دے تو احوط یہ ہے کہ اس خبر کی بناء پر لڑکا لڑکی کو علیحدہ کر دے تاہم یہ تفریق واجب نہیں۔ تو نکاح سے قبل کی خبر کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے اور بعد النکاح کی خبر کے موجب پر عمل کرنا واجب نہیں، اس فرق کی وجہ کیا ہے؟ وجہ فرق یہ ہے کہ نکاح سے قبل خبر کی صورت میں نکاح کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ پیدا ہوا اور نکاح کے بعد اس نکاح کے بطلان اور عدم بطلان کا، اور دفع یعنی کسی شے کو وجود پذیر ہونے سے روکنا اس کے رفع یعنی خاتمہ سے سہل اور آسان ہوتا ہے، اس لئے یہ فرق کیا گیا۔^(۱)

نیز اس مسئلہ میں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح کے بعد اگر تحریر رضاع مقدم علی النکاح کی خبر دے کہ قبل از نکاح انہوں نے دودھ پیا تھا تو اس خبر کا اعتبار نہیں ہوگا، کہ نکاح کے وقت سکوت اس کے معارض ہے، اور اگر رضاع طاری یعنی بعد النکاح رضاعت کے ثبوت کے بارے میں خبر دے تو اس کا

(۱) فتاویٰ بزازیہ علی هامش الہندیہ ۱۱۵/۳۔

ہوگا، کہ یہ محتمل ہے (۱) مگر یہ دونوں اقوال ضعیف ہیں، صحیح و مفتی بہ قول یہ ہے کہ نکاح سے پہلے ہو یا بعد، اور مرد و خبر دے یا عورت، بہر صورت خبر واحد سے قضاء حرمت ثابت نہیں ہوگی، حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے نصاب شہادت لازم ہے، چنانچہ متون میں مذکور ہے: ”و یثبت بما یثبت بہ المال“، تاہم نکاح سے قبل احتیاط یہی ہے کہ شخص واحد کی خبر کی صورت میں نکاح پر اقدام نہ کیا جائے۔ (۲)

ثُمَّ اَعْلَمَ أَنَّ الْبُضْعَ، وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ فِيهِ الْحَظَرُ يُقْبَلُ فِي حِلِّهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ.
قَالُوا لَوْ اشْتَرَى أَمَةٌ زَيْدٌ وَقَالَ بَكْرٌ: وَكَلَّنِي زَيْدٌ بِبَيْعِهَا يَحِلُّ وَطُؤُهَا، وَكَذَا لَوْ جَاءَتْ
أَمَةٌ قَالَتْ لِرَجُلٍ: إِنَّ مَوْلَايَ بَعَثَنِي إِلَيْكَ هَدِيَّةً وَظَنُّ صِدْقَهَا حَلٌّ وَطُؤُهَا، وَلَمْ أَرِ
حُكْمَ مَا إِذَا وَكَّلَ شَخْصًا فِي شِرَاءِ جَارِيَةٍ وَوَصَفَهَا، فَاشْتَرَى الْوَكِيلُ جَارِيَةً بِالصِّفَةِ
وَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَهَا لِلْمُوكَّلِ، فَمُقْتَضَى الْقَاعِدَةِ حُرْمَتُهَا عَلَى الْمُوكَّلِ لِاخْتِيَالِ
أَنَّهُ اشْتَرَاهَا لِنَفْسِهِ، لَانِ الْوَكِيلَ لِشِرَاءِ غَيْرِ الْمَعِينِ لَهُ أَنْ يَشْتَرِيهَ لِنَفْسِهِ وَإِنْ كَانَ (۳) شِرَاءُ
الْوَكِيلِ الْجَارِيَةِ بِالصِّفَاتِ الْمُعَيَّنَةِ ظَاهِرًا فِي الْحَلِّ وَلَكِنَّ الْأَصْلَ التَّحْرِيمُ
وَيَنْبَغِي الرُّجُوعُ إِلَى قَوْلِ الْوَارِثِ؛ لِأَنَّهُ خَلِيفَتُهُ وَلَهُ نَظَائِرُ فِي الْفِقْهِ وَلَمَّا كَانَ الْأَوَّلُ
الِاخْتِيَاطُ فِي الْفُرُوجِ قَالَ فِي الْمُضْمَرَاتِ: (۴) إِذَا عَقَدَ عَلَى أُمِّهِ مَنَزَلًا عَنْ وَطْئِهَا
حَرَامًا عَلَى سَبِيلِ الْاخْتِيَالِ أَوْ مَحْلُوفًا عَلَيْهَا بِعَقْدِهَا وَقَدْ حَنِثَ الْحَالِفُ وَكَثِيرًا مَا
يَقَعُ لَا سَبِيًّا إِذَا تَدَاوَلَتْهَا الْأَيْدِي، فَمَا وَقَعَ لِبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ (۵) مِنْ أَنَّ وَطْءَ السَّرَّارِ
الَّذِي يُجْلِبْنَ الْيَوْمَ مِنَ الرُّومِ، وَالْهِنْدِ وَالتُّرْكِ حَرَامٌ، إِلَّا أَنْ يَتَّصِبَ فِي الْمَغَانِمِ مِنْ جِهَةٍ

(۱) ہدایہ آخرین ص ۴۷۰۔

(۲) منحة الخالق علی البحر الرائق ۲۵۰/۳، رد المحتار ۴۱۳/۲۔

(۳) والفظ ”کان“ قدمقط من النسخة المتداولة۔

(۴) لم یتھیائی ”المضممرات“ لکنہ فی الجوہرۃ النیرۃ، ۴۰/۲، ومثلہ فی البزازیۃ، فی متفرقات

البیوع، علی هامش الہندیہ، ۵۲۰/۳۔

(۵) وهو عبد الله بن يوسف بن محمد، ابو محمد، الجويني المتوفى ۵۳۸ھ قاله في كتابه ”التبصرة

والندكرة "كما في الأشباه والنظائر للسيوطي ص ۸۴، انظر لترجمته: الأعلام للزركلي۔

الإمام مَنْ يُحْسِنُ قِسْمَتَهَا فَيَقْسِمُهَا مِنْ غَيْرِ حَيْفٍ وَلَا ظُلْمٍ، أَوْ تَحْصُلَ قِسْمَةٌ مِنْ مُحْكِمٍ، أَوْ يَتَزَوَّجَ بَعْدَ الْعِتْقِ بِإِذْنِ الْقَاضِي، أَوْ الْمُعْتَقِ، وَالِاخْتِيَاظُ اجْتِنَابُهُنَّ مَمْلُوكَاتٍ وَحَرَائِرَ انْتَهَى وَرُغَّ لِحُكْمٍ لَا زِمَ فَإِنَّ الْجَارِيَةَ الْمَجْهُولَةَ الْحَالِ الْمَرْجِعُ فِيهَا إِلَى صَاحِبِ الْيَدِ إِنْ كَانَتْ صَغِيرَةً وَإِلَى إِقْرَارِهَا إِنْ كَانَتْ كَبِيرَةً، وَإِنْ عَلِمَ حَالُهَا فَلَا إِشْكَالَ.

تَنْبِيْهُ فِي مِعْرَاجِ الدَّرَايَةِ مِنْ كِتَابِ الْحَظَرِ وَالْإِبَاحَةِ: (۳) إِنْ أَصْحَابُنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ اخْتَلَطُوا فِي أَمْرِ الْفُرُوجِ إِلَّا فِي مَسْأَلَةٍ: لَوْ كَانَتْ جَارِيَةٌ بَيْنَ شَرِيكَيْنِ وَادَّعَى كُلُّ مِنْهُمَا أَنَّهُ يَخَافُ عَلَيْهَا مِنْ شَرِيكِهِ وَطَلَبَ أَنْ تُوضَعَ عَلَى يَدِ عَدَلٍ لَا يُجَابُ إِلَى ذَلِكَ، وَإِنَّمَا تَكُونُ عِنْدَ كُلِّ وَاحِدٍ يَوْمًا حِشْمَةً لِلْمِلِكِ (انْتَهَى).

ترجمہ: پھر جاننا چاہئے کہ بضع اگرچہ اس میں اصل ممانعت ہے، لیکن اس کے حلال ہونے کیلئے خبر واحد بھی قبول کی جائے گی، (چنانچہ) فقہاء نے کہا ہے کہ: اگر کسی نے زید کی باندی خریدی اور بکر کہے کہ زید نے مجھے اس کی فروختگی کا وکیل بنایا ہے تو اس سے وٹی کرنا (اس شخص کے لئے) حلال ہوگا، اور اسی طرح اگر کوئی باندی کسی شخص سے کہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آپ کے پاس بطور ہدیہ بھیجا ہے اور اس شخص کو اس باندی کے صدق کا غالب گمان ہو، تو اس کے لئے اس سے وٹی حلال ہے، اور میں نے اس صورت کا حکم نہیں دیکھا جبکہ کوئی شخص کسی کو باندی خریدنے کا وکیل بنائے اور اس کے اوصاف بھی بتلا دے، پھر وکیل انہی صفات کی حامل باندی خرید لے اور اس باندی کو مؤکل کے حوالہ کرنے سے پہلے مرجائے، تو قاعدہ کا مقتضی یہ ہے کہ وہ مؤکل پر حرام ہو، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ وکیل نے اس کو اپنے لئے خریدا ہو، کیونکہ غیر معین شے کی خریداری وکیل کے لئے اپنے لئے خریدنے کی بھی اجازت ہے، اگرچہ وکیل کا معین صفات کی باندی خریدنا اس کا ظاہر یہی ہے کہ وہ حلال ہو، لیکن اصل تحریم ہی ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ وارث کے قول کی طرف رجوع کیا جائے کہ وہ اس کا خلیفہ ہے اور فقہ میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں۔

(۱) لم یتھیالی "معراج الدراية" لکنہ فی المبسوط للسرخسی ۴۳/۲۰، ۴۴، ۱، والمحیط البرہانی لابن مازہ،

۱۱۶۸، ۱۱۷۸

اور چونکہ فروج میں احتیاط اولیٰ ہے، تو مضمرات میں فرمایا ہے کہ: جب کوئی شخص اپنی باندی سے بر سبیل احتمال حرام وطی سے بچنے کے لئے نکاح کرے تو یہ بہتر ہے، اس لئے کہ احتمال ہے کہ وہ اصلاً آزاد ہو، یا کسی کی معتقہ ہو یا اس کے عتق کی کسی نے قسم کھائی ہو اور حالف حانث بھی ہو گیا ہو، اور ایسا بہت ہوتا رہتا ہے، خاص طور پر جبکہ باندیاں منتقل ہوتی رہتی ہوں انتہی، تو بعض شافعیہ نے جو یہ بات کہدی ہے کہ ان باندیوں سے وطی کرنا، جو آجکل روم ترک اور ہند سے لائی جا رہی ہیں حرام ہیں، الایہ کہ مال غنیمت کی تقسیم کے لئے امام کی جانب سے کوئی ایسا شخص مقرر ہو، جو احسن طریقہ سے تقسیم کرتا ہو اور وہ بلا حیف و ظلم تقسیم کا عمل انجام دے، یا کسی حکم کی جانب سے تقسیم عمل میں آئی ہو، یا یہ کہ آزاد کرنے کے بعد قاضی کی یا خود معتق کی اجازت سے نکاح کرے، اور ان سے اجتناب ہی میں احتیاط ہے، خواہ وہ مملوک ہوں یا آزاد، انتہی۔

تو (شوافع کی یہ بات) تقویٰ ہے، لازمی حکم نہیں ہے، کیونکہ جس باندی کا حال مجہول ہو اس میں صاحب ید کی طرف رجوع ہوگا اگر باندی صغیرہ ہو، اور اگر کبیرہ ہو تو خود اس کے اقرار کی طرف (رجوع ہوگا) اور اگر اس کا حال معلوم ہو تو پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔

تنبیہ: ”معراج الدرایہ“ کی ”کتاب الخطر والاباحۃ“ میں مذکور ہے کہ: ہمارے اصحاب نے فروج کے معاملہ میں احتیاط برتی ہے، سوائے ایک مسئلہ کے، وہ یہ کہ اگر کوئی باندی دوشریکوں کی ہو اور ہر ایک ان میں سے اس کا دعویٰ کرے کہ اس کو اپنے شریک کی جانب سے باندی کے بارے میں ڈر ہے اور اس کا طالب ہو کہ اس باندی کو کسی عادل شخص کے پاس رکھوا دیا جائے، تو اس کا یہ مطالبہ قبول نہیں کیا جائے گا، اور ملکیت کے احترام میں باندی انہی کے پاس ایک ایک دن رہے گی۔

مذکورہ قاعدہ کے بارے میں ایک اور وضاحت:

تشریح: مصنف نے مذکورہ قاعدہ کے بارے میں ایک اور وضاحت فرمائی ہے، وہ یہ کہ بضع میں اگرچہ اصل تحریم و ممانعت ہے، مگر اس کے حلال ہونے کے لئے خبر واحد بھی کافی ہے، چنانچہ فقہاء نے فرمایا ہے، کہ اگر کوئی شخص کسی سے دوسرے مثلاً زید کی باندی خریدے اور بیچنے والا یہ کہے کہ مجھے اس

نے بیچنے کا وکیل بنایا ہے، تو خریدار کے لئے محض اس کی بات پر اعتماد کر کے اس دوسرے کی باندی کو خریدنا اور اس سے وطی کرنا حلال ہے، البتہ اگر اس کو اس کی بات پر اعتماد نہ ہو، تو پھر اس سے خریدنا اور وطی کرنا حلال نہیں ہوگا،^(۱) اسی طرح اگر کسی دوسرے شخص کی باندی آ کر یہ کہے کہ میرے آقا نے مجھے آپ کے پاس بطور ہدیہ بھیجا ہے، تو اس صورت میں بھی اگر اس کی سچائی کا غالب گمان ہو تو محض اس کے اعتماد پر اس سے وطی حلال ہوگی۔

**مؤکل کے بیان کردہ اوصاف کی حامل باندی خریدنے کے بعد وکیل کا انتقال ہو گیا،
مؤکل کے لئے اس سے وطی کا حکم:**

وَلَمْ أَرَحْلَمَ مَا إِذَا وَكَّلْتُ شَخْصًا لِحَبْصِ مَصْنُوعٍ فَرَمَاتِي فِيهِ كَمَا مَجَّهَ أَيْكَ مَسْئَلَهُ كَمَا حَكَمَ نَهَيْسَ مَلَا، وَهِيَ كَمَا
ایک شخص نے دوسرے کو باندی کی خریداری کا وکیل بنایا اور اس باندی کے اوصاف بھی ذکر کئے، وکیل
نے مؤکل کے بیان کردہ اوصاف کے مطابق باندی خرید لی، مگر اس کو مؤکل کے حوالہ کرنے سے پہلے اس
کا انتقال ہو گیا، تو کیا مؤکل کے لئے اس باندی سے وطی حلال ہوگی یا نہیں؟ تو اس میں دونوں احتمال
ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وکیل غیر معین باندی خریدنے کا وکیل بنایا گیا تھا، اور ایسی صورت میں اس کے لئے
اس طرح کی شے خود اپنے لئے بھی خریدنے کی شرعاً اجازت ہے، تو امکان ہے کہ اس نے اس کو اپنے
لئے ہی خریدا ہو، واقعہ اگر یہی ہو تو پھر مؤکل کیلئے اس سے وطی حلال نہیں ہوگی، دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ
وکیل نے مؤکل کی بیان کردہ صفات کی حامل باندی خریدی ہے، جس کی وجہ سے ظاہر یہی ہے کہ اس کو
مؤکل کے لئے خریدا گیا ہے، لہذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ مؤکل کے لئے اس سے وطی حلال ہو، لیکن چونکہ
اصل تحریم ہے، لہذا پہلے احتمال کو ترجیح ہوگی، البتہ از روئے فقہ مناسب یہ ہے کہ اس بارے میں اس
کے وارث کے قول کی طرف رجوع کیا جائے، اور وہ جو کہے اس کے مطابق عمل کیا جائے، کہ وہ اس کا
خليفة ہے، اور فقہ میں اس کے بہت سے نظائر ہیں کہ وارث کے قول کی طرف رجوع کیا گیا ہے، ایک
نظیر ماقبل میں اسی قاعدہ کے تحت گزری کہ اگر آقا کسی معین باندی کو آزاد کرنے کے بعد انتقال کر جائے
اور یہ معلوم نہ ہو کہ کس باندی کو آزاد کیا گیا تھا، تو قاضی از خود متعین کرنے کے بجائے ورثہ سے تحقیق
و تفتیش کرے گا، ورثہ جس کو حسب ضابطہ شرعی متعین کر دیں اس باندی کو آزاد قرار دیا جائے گا۔

واضح رہے کہ مذکورہ حکم کی تخریج جو مصنفؒ نے اپنے طور پر فرمائی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنفؒ کو اس مسئلہ کے حکم کی صراحت کتب احناف میں نہیں مل سکی، جیسا کہ انہوں نے کہا بھی ہے، لیکن کتب شوافع میں اس کا حکم بیان کیا گیا ہے، اور وہ یہ کہ اس صورت میں باندی مؤکل کے لئے حلال نہیں ہوگی، (کہ اپنے) لئے خریدنے کا احتمال موجود ہے اور اصل تحریم ہی ہے^(۱)

باندیوں کے بارے میں ایک احتیاطی حکم:

وَلَمَّا كَانَ الْأَوَّلَى الْإِخْتِيَاظُ الْخ: چونکہ فروج میں اصل احتیاط ہے، اس لئے ”مضمورات“ نامی کتاب میں تحریر ہے کہ: اگر کوئی شخص اپنی باندی سے جس سے بر بناء ملک و طی حلال ہوتی ہے، اس لئے نکاح کر لے تا کہ و طی حرام کے شبہ سے بچ جائے تو یہ مستحسن اور بہتر ہے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ باندی در حقیقت آزاد ہو، یا غیر کی معتقہ ہو، یا اس کی آزادی کی قسم کھائی گئی ہو اور حالف حانث بھی ہو گیا ہو، جس کی بناء پر وہ آزاد ہو چکی ہو، مگر اس نے بجائے آزاد کرنے کے اس کو فروخت کر دیا ہو، اور ایسا اکثر پیشتر ہوتا رہتا ہے، خاص طور پر جبکہ باندیاں ملک در ملک منتقل ہوتی رہتی ہوں، تو ہر مالک یکساں نہیں ہوتا، آخرت کا خوف دلوں سے غائب اور بددیانتی عام ہے، تو چونکہ یہ سب احتمالات موجود ہیں، اس لئے مملوکہ ہونے کے باوجود اس سے نکاح کر لینا احوط و اولیٰ ہے، تاہم یہ لازمی حکم نہیں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ مذکورہ حکم بر بناء احتیاط ہے، کوئی لازم و متعین نہیں، اس لئے بعض شوافع نے جو یہ کہہ دیا ہے کہ آجکل جو باندیاں روم، ترک اور ہند سے لائی جا رہی ہیں، ان سے و طی کرنا حرام ہے، البتہ اگر امام المسلمین کی جانب سے کوئی ایسا شخص مغنم کی تقسیم کے لئے مقرر ہو جو بلا ظلم و زیادتی شرعی ضابطہ کے مطابق تقسیم کرتا ہو، یا یہ کہ غنمین نے اپنے طور پر کسی کو حکم مقرر کیا ہو اور اس نے باندیوں کو تقسیم کیا ہو، یا یہ کہ غنم اس کو آزاد کر کے قاضی کی اجازت سے اس سے نکاح کر لے، یا اگر کوئی اور اس کو آزاد کرے تو اس کی اجازت سے اس سے نکاح کر لے تو ان صورتوں میں ان باندیوں سے و طی حلال ہے، اور بہتر یہی ہے کہ ان باندیوں سے و طی کرنے سے ہر حال میں اجتناب کیا جائے، خواہ وہ مملوک ہوں یا آزاد، الحاصل شوافع کا ان باندیوں سے و طی کو حرام قرار دینا یہ بھی بر بناء ورع و تقویٰ ہے کوئی لازمی

اور واجبی حکم نہیں ہے، اس لئے کہ باندی، اگر مجہول الحال ہو تو اس کے صغیرہ ہونے کی صورت میں وہ جس کے قبضہ میں ہو اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر وہ کبیرہ ہے تو خود اس کے بیان و اقرار کے مطابق عمل کیا جائے گا، اور اگر اس کا حال معلوم ہو تو پھر تو کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، لہذا چونکہ باندی کے بارے میں اصل اور ضابطہ یہ ہے، تو شوافع کے بیان کردہ مذکورہ حکم کو احتیاط اور تقویٰ پر محمول کیا جائے گا، اس کو فتویٰ اور واجبی حکم نہیں مانا جائے گا، نیز خود حضرات شوافع نے اس کے واجبی حکم نہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے اپنی اشباہ میں علامہ سبکیؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ قول از قبیل ورع و تقویٰ ہے۔^(۱)

مگر علامہ شامیؒ نے یہی لکھا ہے کہ ان باندیوں سے وطی حرام ہونی چاہئے، کیونکہ عموماً ان کو ویسے ہی تقسیم کر دیا جاتا ہے، نہ خمس نکالا جاتا ہے، اور نہ بقیہ غنمیں کا حصہ لگایا جاتا ہے، تو چونکہ ان میں خمس اور غنمیں کا بھی حق حصہ ہے، اس لئے ان سے وطی حرام قرار پائے گی، البتہ اگر کوئی ان کو بیت المال سے باقاعدہ خرید لے یا ان کو فقراء پر صدقہ کر کے پھر ان سے خرید لے تو اب اس کے لئے ان سے وطی حلال ہو جائے گی۔^(۲)

ایک مسئلہ جو بظاہر احتیاط کے خلاف ہے:

تَنْبِيْهُ فِي مِعْرَاجِ الدَّرَايَةِ الخ: معراج الدراية کی ”کتاب الحظر والاباحہ“ میں تحریر ہے کہ: حضرات احناف نے فروج سے متعلق ہر مسئلہ میں احتیاط کے مقتضی پر عمل کیا ہے، مگر ایک مسئلہ میں احتیاط کے مقتضی کو انہوں نے چھوڑ دیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ کوئی باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو، تو ایسی باندی سے کسی بھی شریک کے لئے وطی کرنا جائز نہیں ہوتا، تا کہ دوسرے کے پانی کو سیراب کرنا لازم نہ آئے، لیکن ان شریکوں میں سے ہر ایک قاضی کے یہاں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھے اپنے شریک پر اطمینان نہیں، ہو سکتا ہے کہ وہ اس سے وطی کر لے، لہذا اس باندی کو کسی لائق اعتماد شخص کے پاس چھوڑ دیا جائے، تو قاضی اس کی اس بات کو قبول نہیں کرے گا، اور وہ باندی حسب ضابطہ شرعی ایک ایک دن دونوں کے

(۱) ملاحظہ ہو: الاشباہ للسيوطی ص ۸۴۔

(۲) رد المحتار زکریا، ۱۲۳/۴۔

پاس رہے گی، تو اس مسئلہ میں احتیاط کا تقاضہ یہی تھا کہ کسی عادل وثقہ کے پاس اس باندی کو امانت رکھ دیا جائے، تاکہ وہ طی حرام کا ارتکاب نہ ہو سکے، لیکن چونکہ یہ فیصلہ احترام ملکیت کے خلاف ہوتا اور اس میں مالکین کے حقوق کو نظر انداز کرنا لازم آتا، اس لئے ملکیت کے احترام اور مالکین کے حقوق کی رعایت میں احتیاط کے مقتضی کو چھوڑ دیا گیا۔

قَاعِدَةٌ: الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ وَعَلَى ذَلِكَ فُرُوعٌ كَثِيرَةٌ: مِنْهَا النِّكَاحُ لِلْوَطْءِ وَعَلَيْهِ حُجْلٌ قَوْلُهُ تَعَالَى: [وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ] ^(۱) فَحُرِّمَتْ مَرْئِيَةُ الْآبِ كَحَلِيلَتِهِ، وَكَذَا لَوْ قَضَى شَافِعِيٌّ بِحِلِّهَا لَمْ يَنْفُذْ لِمُخَالَفَتِهِ الْكِتَابَ بِخِلَافِ الْقَضَاءِ بِحِلٍّ مَمْسُوسَتِهِ، وَالْفَرْقُ مَذْكُورٌ فِي ظَهَارِ شَرْحِنَا، ^(۲) وَحُرْمَةُ الْمَعْقُودِ عَلَيْهَا بِلَا وَطْءٍ بِالإِجْمَاعِ وَلَوْ قَالَ لِأَمَّتِهِ، أَوْ مَنُكُوحَتِهِ: إِنْ نَكَحْتِكَ فَعَلَيْ وَطْءٍ فَلَوْ عَقَدَ عَلَى الْأَمَةِ بَعْدَ إِعْتَاقِهَا، أَوْ عَلَى الزَّوْجَةِ بَعْدَ إِبَانَتِهَا لَمْ يَحْنَثْ كَمَا فِي كَشْفِ الْأَسْرَارِ ^(۳) وَمِنْهَا لَوْ وَقَفَ عَلَى وَلَدِهِ، أَوْ أَوْصَى لِوَلَدٍ زَيْدٍ ^(۴) لَا يَدْخُلُ وَلَدُ وَلَدِهِ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ لِصُلْبِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ لِصُلْبِهِ اسْتَحَقَّ وَلَدُ الْإِبْنِ وَاخْتَلَفَ فِي وَلَدِ الْبِنْتِ: فَظَاهِرُ الرِّوَايَةِ عَدَمُ الدُّخُولِ وَصَحَّحَ فَإِذَا وَلَدَ لِلْوَأَقِبِ وَلَدٌ رَجَعَ مِنَ وَلَدِ الْإِبْنِ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ اسْمَ الْوَلَدِ حَقِيقَةٌ فِي وَلَدِ الصُّلْبِ، وَهَذَا فِي الْمُفْرَدِ: وَأَمَّا إِذَا وَقَفَ أَوْ لَادَهُ، دَخَلَ النَّسْلُ كُلُّهُ كَذِكْرِ الطَّبَقَاتِ الثَّلَاثِ لَفْظَ الْوَلَدِ كَمَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ ^(۵) وَكَانَتْهُ لِلْعُرْفِ فِيهِ وَإِلَّا فَالْوَلَدُ مُفْرَدًا، أَوْ جَمْعًا حَقِيقَةً فِي الصُّلْبِ. وَمِنْهَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيعُ أَوْ لَا يَشْتَرِي، أَوْ لَا يُؤْجِرُ، أَوْ لَا يَسْتَأْجِرُ، أَوْ لَا يُصَالِحُ عَنْ مَالٍ، أَوْ لَا يُقَاسِمُ، أَوْ لَا يُخَاصِمُ أَوْ لَا يَضْرِبُ وَلَدَهُ لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا بِالْمُبَاشَرَةِ،

(۱) النساء: ۲۲۔

(۲) البحر الرائق ۱۰۳/۳۔

(۳) كشف الأسرار شرح اصول بزدوی/احکام الحقیقة والمجاز ۸۸/۳۔

(۴) قوله: لولدي زيد: قيده بالإضافة إلى الأجنبي، لأن الوصية للوارث باطله ما لم تجز بقية الورثة، كذا في التحقيق الباهر.

(۵) فتح القدير/الوقف، ۳۵۲/۵۔

وَلَا يَحْنُثُ بِالتَّوَكُّيلِ؛ لِأَنَّهَا الْحَقِيقَةُ، وَهُوَ مَجَازٌ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ لَا يُبَاشِرُ ذَلِكَ
الْفِعْلَ كَالْقَاضِي وَالْأَمِيرِ فَحِينَئِذٍ يَحْنُثُ بِهِمَا وَإِنْ كَانَ يُبَاشِرُهُ مَرَّةً وَيُؤْكُلُ فِيهِ أُخْرَى
فَإِنَّهُ يُعْتَبَرُ الْأَغْلَبُ قَالَ فِي الْكَنْزِ بَعْدَهُ: (۱) مَا يَحْنُثُ بِهِ النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ، وَالْحُلْعُ
وَالْعَتَقُ، وَالْكِتَابَةُ وَالصُّلْحُ عَنْ دَمٍ عَمْدٍ وَالْهَبَةُ وَالصَّدَقَةُ، وَالْقَرْضُ وَالِاسْتِقْرَاضُ
وَضَرْبُ الْعَبْدِ وَالذَّبْحُ، وَالْبِنَاءُ، وَالْخِبَاطَةُ، وَالْإِيْدَاعُ وَالِاسْتِيْدَاعُ، وَالْإِعَارَةُ
وَالِاسْتِعَارَةُ وَقَضَاءُ الدَّيْنِ وَقَبْضُهُ، وَالْكِسْوَةُ، وَالْحَمْلُ انْتَهَى

ترجمہ: قاعدہ: کلام میں اصل حقیقت ہے، اور اس قاعدہ پر بہت سی فروع متفرع ہیں، ان میں سے یہ ہے کہ نکاح کے معنی وطی کے ہیں اور اسی پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول محمول کیا جائے گا کہ: ”وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ یعنی ان عورتوں سے وطی مت کرو جن سے تمہارے آباء نے وطی کی ہو، لہذا باپ کی بیوی کی طرح اس کی مزنیہ (جس سے زنا کیا گیا ہو) بھی حرام ہوگی، اور اسی طرح اگر کوئی شافعی اس کے حلال ہونے کا فیصلہ کرے تو وہ کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے نافذ نہیں ہوگا، برخلاف اس کے کہ وہ باپ کی ممسوسہ (جس کو بہت شہوت چھو گیا ہو) کے حلال ہونے کا فیصلہ کرے، اور ان دونوں میں فرق ہماری شرح کے ”باب الظہار“ میں مذکور ہے، اور اس عورت کی حرمت جس سے عقد نکاح کر لیا گیا ہو اور وطی نہ ہوئی ہو اجماع سے ثابت ہے، اور اگر اپنی باندی یا منکوحہ سے یہ کہا کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا (تو مثلاً غلام آزاد کروں گا) تو اس کا یہ قول وطی پر محمول ہوگا، لہذا اگر باندی کو آزاد کرنے کے بعد اس سے نکاح کیا، یا زوجہ کو علیحدہ کرنے کے بعد اس سے نکاح کیا تو وہ حائث نہیں ہوگا، جیسا کہ ”کشف الاسرار“ میں مذکور ہے، اور ان تفریعات میں سے ہے کہ اگر کسی نے اپنے بچہ کے لئے وقف کیا، یا زید کے بچہ کے لئے وصیت کی، تو اس وقف اور وصیت میں بچہ کا بچہ داخل نہیں ہوگا، بشرطیکہ واقف اور موصی کا حقیقی بچہ موجود ہو، لیکن اگر ان کا حقیقی بچہ نہ ہو تو بچہ کا بچہ اس کا مستحق ہوگا، اور لڑکی کے بچہ کے مستحق ہونے میں اختلاف ہے، ظاہر الروایہ یہ ہے کہ وہ اس استحقاق میں داخل نہیں ہے، اور اسی قول کی تصحیح کی گئی ہے، پس حب واقف کے یہاں بچہ پیدا ہو جائے تو یہ استحقاق بچہ کے بچہ سے اسکی طرف لوٹ آئے گا، اس لئے کہ بچہ کا لفظ صلی بچہ کے لئے حقیقت ہے، اور یہ تفصیل

مفرد لفظ کے بارے میں ہے، اور اگر کسی نے اپنی اولاد کے لئے وقف کیا ہو تو اس میں تمام نسل داخل ہوگی جیسا کہ لفظ ”ولد“ سے تین طبقات ذکر کرنے کی صورت میں (تمام نسل داخل ہوگی) کما فی فتح القدیر، اور شاید یہ عرف کی بناء پر ہے ورنہ لفظ ”ولد“ مفرد ہو یا جمع، صلبی اولاد کے لئے حقیقت ہے، اور انہی تفریعات میں سے یہ ہے کہ: اگر کسی نے نہ بیچنے کی، یا نہ خریدنے کی یا نہ اجرت پر دینے کی یا نہ اجرت پر لینے کی یا نہ مال کی جانب سے مصالحت کرنے کی، یا نہ تقسیم کرنے کی یا نہ مقدمہ عدالت میں دائر کرنے کی یا نہ اپنی اولاد کو مارنے کی قسم کھائی، تو وہ خود ان افعال کو انجام دینے سے حائث ہوگا، تو کیل سے حائث نہیں ہوگا، اس لئے کہ خود انجام دینا حقیقت ہے اور کسی کو وکیل بنانا مجاز ہے، البتہ اگر وہ ایسا ہو کہ اس جیسے لوگ ان افعال کو بذات خود انجام نہیں دیتے، مثلاً قاضی، امیر، تو ایسی صورت میں وہ دونوں طرح سے حائث ہو جائے گا، اور اگر وہ ان افعال کو بھی خود انجام دے لیتا ہو، اور کبھی وکیل سے کرا لیتا ہو تو اب اغلب کا اعتبار کیا جائے گا، ”کنز الدقائق“ میں اس کے بعد یہ فرمایا ہے کہ: وہ امور جن میں دونوں طرح (مباشراً اور توکیل) سے حائث ہو جائے گا، نکاح و طلاق، خلع، عتق، کتابت، صلح، عن دم، عمد، ہبہ، صدقہ، قرض، استقرار، ضرب عبد، ذبح، تعمیر، خیاطت، ایداع، استیداع، اعارہ، استعارہ، قضاء دین، قبض دین، کسوة اور حمل ہیں اہم۔

قاعدہ: الاصل فی الکلام الحقیقۃ کی شرح و توضیح:

تشریح: یہ ایک اور ضمنی قاعدہ ہے، جو ”الیقین لا یزول بالشک“ کے تحت ذکر کیا جا رہا ہے، ”حقیقۃ“ ”محل الشی“ سے ماخوذ ہے، جو اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شے اپنی جگہ میں ٹھہر جائے اور اس سے متجاوز نہ ہو، اور اصطلاحی رو سے اس لفظ کو حقیقت کہتے ہیں: جو اس معنی میں مستعمل ہو جو وضع نے اس کے لئے وضع اور متعین کئے ہوں، خواہ وہ وضع اہل لغت ہوں، یا شریعت، یا عرف اور اہل اصطلاح، اول کو ”حقیقت لغویہ“ کہتے ہیں، جیسے اہل لغت نے اسد کو حیوان مفترس کے لئے وضع کیا ہے، ثانی کو ”حقیقت شرعیہ“ کہتے ہیں، جیسا کہ شریعت نے لفظ ”صلاۃ“ کو مخصوص عبادت کے لئے مختص کیا ہے، ثالث کو ”حقیقت عرفیہ“ سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ اہل عرف نے ”دابہ“ کو قابل سواری جانوروں کے لئے متعین کر لیا ہے، رابع کو ”حقیقت اصطلاحیہ“ کہتے ہیں جیسا کہ اہل نحو نے ”کلمہ“ کو معنی مفرد کے لئے

خاص کیا ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسرا لفظ ”مجاز“ ہے، جس کا مفہوم ہے کہ: لفظ کسی تعلق و مناسبت کی وجہ سے اس معنی میں استعمال ہو جس کے لئے وہ موضوع نہیں، اور کلام میں اس پر کوئی قرینہ بھی موجود ہو، مثلاً کہا جائے: ”رَأَيْتُ اسداً فِي الْحَرَمِ يَغْتَسِلُ“ اس میں لفظ ”اسد“ اپنے حقیقی معنی حیوان مفترس کے بجائے رجل شجاع کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، جس پر قرینہ حمام میں غسل کرنا ہے، جو حیوان مفترس کا کام نہیں، نیز اسد اور رجل شجاع میں تعلق و مناسبت بھی موجود ہے۔

حقیقت و مجاز میں حقیقت اصل اور رائج ہے اور مجاز بدل اور مرجوح، لہذا جب تک کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن ہو تو اس کے معنی مجازی مراد نہیں ہونگے، خصوصاً جبکہ کلام مطلق ہو، البتہ اگر کسی وجہ سے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو، مثلاً حقیقت مسجد در ہو، یا اس میں عسرتنگی ہو یا وہ مہجور ہو، تو اب مجاز کی طرف رجوع ہوگا، تاکہ کلام کا مہمل ہونا لازم نہ آئے، چنانچہ فقہاء نے اسی کے ساتھ یہ قواعد بھی ذکر کئے ہیں: ”اِذَا تَعَذَّرَتِ الْحَقِيقَةُ بِصَارِ إِلَى الْمَجَازِ، وَإِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوَّلَى مِنَ الْإِهْمَالِ“ (۱) اسی طرح اگر مجازی معنی مراد لینے پر کوئی مرجح موجود ہو، تو بھی مجازی معنی ہی مراد ہوں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی و مجازی ہر دو معنی ہونے کی صورت میں کسی ایک ہی کو مراد لیا جائے گا، اور حتی الامکان حقیقی معنی مراد لینے کی کوشش کی جائے گی، کہ وہی اصل ہے، بیک وقت دونوں معنی مراد لینا جائز نہیں ہوگا، تاکہ اصل اور بدل کا اجتماع لازم نہ آئے، البتہ اگر عموم مجاز کی صورت ہو تو پھر دونوں معنی مراد ہوں گے، عموم مجاز یہ ہے کہ: لفظ سے ایسے معنی کلی مراد لئے جائیں جس کے تحت حقیقت و مجاز ہر دو آجاتے ہوں، مثلاً کوئی کہے کہ: میں تمہارے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا، تو اس کے حقیقی معنی ہیں: ننگے پاؤں قدم رکھنا، اور مجازی معنی ہیں: چپل جوتے پہن کر یا سواری پر سوار ہو کر گھر میں آنا، اور عموم مجاز یہ ہے کہ: اس سے مطلق داخل ہونا مراد ہو، خواہ کسی بھی طرح ہو، جس کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں آجاتے ہیں، اس مثال میں مطلق دخول ہی مراد ہے۔

قاعدہ کی تفریعات:

عَلَى ذَلِكَ فُرُوعٌ كَثِيرَةٌ: مِنْهَا النِّكَاحُ الْخ: اس قاعدہ کی بہت سی فروعات ہیں: انھیں میں سے

نکاح بھی ہے، جس کے معنی از روئے لغت وطی کے ہیں، اور یہی معنی اس کے حقیقی معنی بھی ہیں، اسی لئے آیت کریمہ ”وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ میں یہی حقیقی معنی مراد لئے گئے ہیں، یعنی جن سے تمہارے آباؤ اجداد نے وطی کی ہو تم ان سے وطی مت کرو، اس لحاظ سے اس آیت سے یہ مسئلہ ثابت ہوگا کہ اولاد کے لئے جیسے باپ کی منکوحہ حرام ہے ایسے ہی ان کے لئے باپ کی مزینہ (جس سے باپ نے زنا کیا ہو) بھی حرام ہے، کہ وہ بھی باپ کی موطوہ ہے۔

مصنفؒ مزید فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شافعی المذہب اس بناء پر کہ ان کے یہاں مزینۃ الاب حرام نہیں (یہی امام مالکؒ کا بھی مذہب ہے، اور امام احمد کے یہاں مزینۃ الاب حرام ہے اور ممسوسۃ الاب حلال) کسی حنفی کے لئے مزینۃ الاب کی حلت کا فیصلہ کر دے، تو کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس کا وہ فیصلہ نافذ العمل نہیں ہوگا، البتہ اگر وہ ممسوسۃ الاب (جس کو باپ نے شہوت کے ساتھ چھولیا، یا اس کی شرمگاہ کا اندرونی حصہ دیکھ لیا ہو) کی حلت کا فیصلہ سنائے تو اس کا یہ فیصلہ معتبر مانا جائے گا، اس فرق کی وجہ مصنفؒ نے ”البحر الرائق“ میں ذکر کی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ منصوص مسائل میں اگر نص کے خلاف واقع ہو تو وہ غیر معتبر قرار پاتا ہے، اور غیر منصوص واجتہادی مسائل میں نہ صرف معتبر ہوتا ہے، بلکہ جس رائے کے مطابق اس نے فیصلہ کیا ہوتا ہے اس کو تقویت بخشتا ہے اور ایک طرح سے اختلاف ہی کو ختم کر دیتا ہے، تو امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے اور مس و نظر بالشہوة سے بھی، اول کا ثبوت مذکورہ نص قطعی سے، اور ثانی کے ثبوت میں کچھ آثار صحابہ ہیں، جن کا درجہ نص قطعی کا نہیں ہے، لہذا کوئی شافعی یا مالکی مذہب کا قاضی اپنے مذہب کے مطابق مزینۃ الاب کی حلت کا فیصلہ کرے گا، تو حنفی المذہب کے لئے اسکے فیصلہ کے باوجود وہ حلال نہیں ہوگی، کیونکہ مزینۃ الاب کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور نص قطعی کے خلاف قاضی کا فیصلہ معتبر نہیں، لیکن اگر وہ ممسوسۃ الاب کے حلال ہونے کا فیصلہ کرے تو حنفی المذہب کے لئے اس کے فیصلہ کی وجہ سے وہ حلال ہوگی، اس لئے کہ ممسوسۃ الاب کی حرمت کے بارے میں نص قطعی موجود نہیں، لہذا اس کا یہ فیصلہ معتبر تسلیم کیا جائے گا۔ (۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب:

وَحُزْمَةُ الْمَعْقُودِ عَلَيْهَا بِلَا وَطْءٍ الْخ: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق جس عورت کے ساتھ باپ نے نکاح کیا ہو، وطی نہ کی ہو، وہ بھی حرام ہے، حالانکہ آیت سے موطوۃ کی حرمت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ منکوحہ کی، اس لئے نکاح کے حقیقی معنی وطی ہی کے ہیں، لہذا منکوحۃ الاب حرام نہیں ہونی چاہئے؟ مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ بات درست ہے کہ مذکورہ آیت سے صرف باپ کی موطوۃ کی حرمت ثابت ہوتی ہے، منکوحہ کی نہیں، لیکن منکوحہ کی حرمت کے بارے میں امت کا اجماع ہے، جو مستقل دلیل شرعی ہے، تو اجماع کی بنیاد پر منکوحہ کو حرام قرار دیا گیا، مگر واضح رہے کہ وہ منکوحۃ الاب حرام ہے، جو عقد صحیح کے ساتھ باپ کے نکاح میں آئی ہو اور باپ نے جس سے اس طور پر نکاح کیا کہ وہ فاسد قرار پایا، تو ایسی منکوحۃ الاب اولاد پر حرام نہیں ہوگی۔^(۱)

ان نکحتک فانت حرة او فانت طالق کا حکم:

وَلَوْ قَالَ لِأَمَّتِهِ، أَوْ مَنَكُوحَتِهِ: إِنْ نَكَحْتُكَ الْخ: کسی شخص نے اپنی باندی سے یہ کہا کہ: ”اِنْ نَكَحْتُكَ فانت حرة“ یا اپنی منکوحہ سے کہا کہ: ”اِنْ نَكَحْتُكَ فانت طالق“ تو چونکہ نکاح کے حقیقی معنی وطی کے ہیں، اس لئے اگر وہ اپنی باندی یا منکوحہ سے وطی کریگا، تو باندی آزاد اور منکوحہ کو طلاق ہوگی، ورنہ کچھ واقع نہ ہوگا، مثلاً اگر باندی آزاد کر کے اس سے عقد نکاح کر لیا یا منکوحہ کو طلاق دے کر اس سے دوبارہ نکاح کر لیا، تو محض اس سے وہ حائث نہیں ہوگا، تا آنکہ وطی نہ کر لے۔

”ولد“ کے لئے وقف یا وصیت کا حکم:

وَمِنْهَا لَوْ وَقَفَ عَلَى وَلَدِهِ أَوْ أَوْصَى الْخ: کوئی شخص اگر اپنے ولد پر وقف کرے، یا کسی دوسرے مثلاً زید کے ولد کے لئے وقف کرے، تو اس وقف اور وصیت کا استحقاق صرف ولد صلی کو ہوگا، ولد الولد کو نہیں، اس لئے کہ ولد صلی ہی لفظ ولد کا حقیقی مصداق ہے، ولد الولد اس کا حقیقی مصداق نہیں، البتہ اگر ولد صلی موجود نہ ہو تو پھر ولد الولد کو اس کا استحقاق ہو جائے گا، کہ جب حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو تو مجاز کی

جانب رجوع کیا جاتا ہے، نیز اگر بوقت وقف وصیت حقیقی ولد موجود نہ ہو، جس کی وجہ سے ولد الابن کو مستحق قرار دیدیا جائے، پھر بعد میں حقیقی ولد پیدا ہو، تو ولد الابن کا استحقاق ختم ہو کر کے حقیقی ولد کو استحقاق حاصل ہو جائے گا، کہ ولد حقیقی ہی لفظ ولد کا حقیقی مصداق ہے۔

اولاد بنات ”ولد“ کا مصداق ہے یا نہیں:

پھر اس پر تو اتفاق ہے کہ ولد حقیقی نہ ہونے کی صورت میں اولاد ابن کو استحقاق ہوگا اور اولاد ابن میں سے مذکر و مؤنث ہر دو استحقاق میں شریک ہوں گے، لیکن اولاد بنت کو بھی استحقاق ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اولاد بنت مستحق نہیں ہوگی، یہی صحیح اور مفتی بہ بھی ہے، اور امام خصاص نے حضرت امام ابو یوسف و محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اولاد بنت بھی مستحق ہوگی، جس کی وجہ یہ ہے کہ اولاد باپ اور ماں ہر دو کے پانی سے پیدا ہوتی ہے، اس لئے اس کا انتساب از روئے حقیقت دونوں کی جانب ہوگا، لہذا جس طرح اولاد ابن ابن کے واسطے سے ولد کا مصداق ہوتی ہے، اسی طرح اولاد بنت بھی بنت کے واسطے سے ولد کا مصداق قرار پائیگی، یہی وجہ ہے کہ اولاد فاطمہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہوتی ہے، بلکہ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسنؓ کو صراحۃً اپنا بیٹا کہا ہے: ”ان ابني هذا السيد“، اسی طرح حضرت عیسیٰ کے بارے میں کہا جاتا ہے: ”انه من بني آدم“، حالانکہ وہ صرف ماں سے پیدا ہوئے ہیں، اس سے واضح ہے کہ ابن کی اولاد کی طرح بنت کی اولاد بھی اپنی اولاد میں داخل ہے لہذا وہ بھی ولد کا مصداق ہوگی۔

اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اولاد بنات اپنے آباء کی طرف منسوب ہوتی ہے، اپنی ماں کے باپ کی جانب نہیں، عرف یہی ہے، گو حقیقت یہ ہے کہ وہ دونوں کے پانی سے پیدا ہوئی لہذا وہ دونوں کی طرف منسوب و راجع ہو، مگر یہ حقیقت مبہور ہے، لہذا عام لوگوں میں اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اولاد بنات بنات کے واسطے سے اپنی اولاد شمار نہیں ہوگی، اور حضرت فاطمہؓ کی اولاد جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہوتی ہے تو وہ ان کی خصوصیت ہے، چنانچہ ایک حدیث میں وارد ہے: ”کل بنی بنت بنو أبيهم إلا أولاد فاطمة فإنهم أولادي“ اور ایک دوسری حدیث کے الفاظ ہیں: ”ان الله جعل ذرية كل نبي في صلبه، وان الله جعل ذريتي في صلب علي بن ابي طالب“ نیز حضرت فاطمہؓ کی اولاد کی نسبت حضرت

فاطمہ کی جانب ترک بھی نہیں ہوئی، اس لئے ان کی اولاد ان کے واسطے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہوتی ہے، چونکہ اولاد لوگوں کا یہ حال نہیں، اس لئے ان کو اولاد فاطمہؑ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا (۱)

اولاد کے لئے وقف کرنے کا حکم اور اس میں صلیبی وغیر صلیبی اولاد اور اولاد بنات کی شمولیت:

وَهَذَا فِي الْمُمْفَرَدِ وَأَمَّا إِذَا وَقَفَ أَوْلَادُهُ الْخ: ولد پر وقف کرنے کے بارے میں جو تفصیل اوپر ذکر کی گئی ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ لفظ ”ولد“ مفرد بولا جائے، لیکن اگر لفظ ”اولاد“ جمع کے صیغہ کے ساتھ وقف کیا جائے تو ایسی صورت میں بھی وقف صرف اولاد صلیبی کے ساتھ خاص ہوگا؟ یا اولاد صلیبی وغیر صلیبی اور پوری نسل کو شامل ہوگا؟ اس بارے میں کتب فقہ میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) اس صورت میں بھی لفظ ”ولد“ کی طرح یہ وقف اولاد صلیبی کے ساتھ خاص ہوگا، خانیہ وغیرہ کچھ کتب فقہ میں یہی مذکور ہے، اور علامہ ابوالسعود العمادی کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق ہے، حتیٰ کہ جو لوگ اس کے خلاف کے قائل ہیں انہوں نے ان کی تغلیط بھی فرمائی ہے۔

(۲) لفظ ”اولاد“ کے ساتھ کیا گیا وقف تمام اولاد اور پوری نسل کو شامل ہوگا، البتہ اولاد پہلے بطن والوں کو استحقاق ہوگا، وہ ختم ہو جائیں تو اس کے بعد دوسرے بطن والے اور جب وہ ختم ہو جائیں تو پھر تیسرے بطن والے مستحق ہوں گے، اس کے بعد پورے سلسلہ نسب میں جتنے لوگ ہوں گے ان سب کو استحقاق ہوگا، اور جب کوئی باقی نہ رہے تو پھر فقراء پر صرف ہوگا۔

(۳) ”اولاد“ یعنی جمع کے صیغہ کے ساتھ وقف میں صلیبی وغیر صلیبی تمام اولاد اور پوری نسل کو استحقاق ہوگا اور اس میں قریب و بعید، واسطہ بلا واسطہ اور بطن اول اور اس کے بعد کے تمام بطون مستحق قرار پائیں گے نیز بیک وقت سب اس میں شراکت دار ہوں گے، علامہ ابن الہمام، علامہ مقدسی اور مصنف ”کارجان“ اسی کی جانب ہے، اور یہی راجح و مفتی بہ ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ وقف میں عرف ملحوظ و معتبر ہوتا ہے اور از روئے عرف ”اولاد“ کا اطلاق جمیع نسل اور واسطہ بلا واسطہ تمام اولاد پر ہوتا ہے، اس لئے اگرچہ از روئے لغت ”اولاد“ کا اطلاق اولاد صلیبی کے لئے حقیقت ہے، مگر عرف کو لغت پر ترجیح ہوگی، اور صلیبی وغیر صلیبی تمام اولاد و نسل وقف کے مستحق قرار پائیں گے (۲)

(۱) راجع لهذا البحث الى اعلاء السنن: ۱۳/۲۷۱۔

(۲) فتاویٰ تنقیح الحامدية ۱۲/۱، الدر المختار مع رد المحتار ۳۳۷/۳ نعمانیہ۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ لفظ ”ولد“ مفرد استعمال کیا جائے، مگر تین طبقات کا تذکرہ کیا جائے، مثلاً یوں کہا جائے: ”وقفت علی ولدی وولد ولدی وولد ولدی“ تو اس صورت میں بھی لفظ اولاد کی طرح صلیبی وغیر صلیبی تمام اولاد اور پوری نسل کو وقف کا استحقاق ہوگا۔ البتہ اگر صرف دو طبقے ذکر کیے یعنی وقف علی ولدی وولد کہا تو پھر صرف دو طبقوں کو ہی استحقاق ہوگا، تیسرا طبقہ اور اس کے بعد کی نسلیں اس وقف کی مستحق نہیں ہوں گی، بلکہ دو طبقوں کے خاتمہ کے بعد فقراء و مساکین پر اس کو صرف کیا جائے گا۔

نیز اولاد بنات جو لفظ ”ولد“ کے ساتھ وقف کرنے کی صورت میں مستحق وقف نہیں ہوتی، اسی طرح اگر لفظ ”ولد“ کے ساتھ صرف دو طبقوں کا تذکرہ ہو تب بھی اس کو استحقاق نہیں ہوتا، اگر جمع کے صیغہ کے ساتھ وقف ہو، یا لفظ ولد کے طبقات ثلاثہ کا ذکر ہو، تو ان صورتوں میں اس کو استحقاق ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں تین قول ہیں:-

(۱) اس صورت میں بھی ان کو استحقاق نہیں ہوگا، یہی ظاہر الروایہ ہے، جس کی تفصیل اوپر گزر چکی۔

(۲) اگر صرف ایک بطن کا تذکرہ ہو تو ان کو استحقاق نہیں ہوگا، لیکن اگر دو بطن و دو طبقوں کا ذکر ہو تو پھر وہ مستحق قرار پائیں گے۔

(۳) ان صورتوں میں وہ مطلقاً مستحق وقف ہوں گے، خواہ صرف ایک طبقہ کا ذکر ہو یا دو وراثتہ طبقات کا، یہی امام محمدؒ سے سیرکبیر میں جو ان کی آخری تصنیف ہے، منقول ہے، اور امام خصاف، ہلال اور علامہ سرخسی وغیرہم بھی اسی کے قائل ہیں، اور یہی راجح و مفتی بہ ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو لفظ ”ولد“ یا ”اولاد“ از روئے لغت اولاد بنات کو بھی شامل ہے کما مر۔ دوسرے یہ کہ ”اولاد“ کا اطلاق عرفاً مذکور مؤنث سب پر ہوتا ہے اور وقف میں عرف ہی مدار و معیار ہے، لہذا ان صورتوں میں اولاد بنات بھی اولاد ابن کی طرح مستحق وقف ہوگی۔^(۱)

کسی معاملہ کو انجام نہ دینے کی قسم کھانے کے بعد وکیل کے توسط سے اس کو انجام دینا:

وَمِنْهَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيعُ أَوْ لَا يَشْتَرِي الْخ: کوئی شخص قسم کھائے: ”لَا يَبِيعُ، لَا يَشْتَرِي، لَا يُوَاجِرُ،

(۱) فتاویٰ تنقیح الحامد ۱/ ۷۰- ۷۱، رسائل ابن نجیم ص: ۲۲۷، الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۳۳۳ نعمانیہ۔

لا يستأجر، لا يصلح عن مال، لا يقاسم، لا يضرب ولده“ تو ان آٹھ قسموں میں وہ اس وقت حائث ہوگا، جبکہ وہ ان امور کو خود انجام دے کہ خود انجام دہی ہی حقیقت ہے، اور اگر دوسروں سے یہ کام کرائے تو پھر وہ حائث نہیں ہوگا، کیونکہ دوسروں سے کرانا جو ”توکیل“ کہلاتا ہے، مجاز ہے، اور جب حقیقت ممکن العمل ہو تو پھر مجاز ملحوظ نہیں ہوتا، لیکن اگر حالف ذی وجاہت اور باحیثیت شخص ہو، جو ان امور کو خود انجام نہیں دیتا، دوسروں سے کرایا کرتا ہے، مثلاً قاضی، خلیفہ وغیرہ، تو پھر وہ بہر صورت حائث ہو جائے گا، خود کرنے سے بھی اور دوسروں سے کرانے سے بھی، کہ اس کے حق میں توکیل (دوسروں سے کرانا) بھی حقیقت ہے، نیز اگر کوئی ایسا شخص ہو جو یہ کام از خود بھی کرتا ہو اور دوسروں سے بھی کراتا ہو، تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کے حق میں اغلب کا اعتبار ہوگا، یعنی اگر وہ اپنے کام عموماً خود انجام دیتا ہے تو پھر خود انجام دہی سے حائث ہوگا، توکیل سے حائث نہیں ہوگا، اور اگر عامۃً دوسروں سے کرایا کرتا ہے تو پھر بہر صورت حائث ہو جائے گا، خود انجام دہی سے بھی اور دوسروں سے کرانے سے بھی، اس میں راجح قول یہی ہے، دوسرا قول اس بارے میں یہ ہے کہ سامان کی نوعیت کو دیکھا جائے گا، اگر بیش قیمت سامان ہے جس کو آدمی بذات خود خریدتا ہے تو بذریعہ وکیل خریداری سے حائث نہیں ہوگا، اور اگر وہ سامان دوسروں کے واسطے سے بھی خریدا جاتا ہے تو پھر بذریعہ وکیل خریداری سے بھی حائث ہو جائے گا، (۱)

نیز واضح ہو کہ اس میں ”لا يصلح عن مال“ سے مراد وہ صلح ہے جو اقرار کے ساتھ ہو، اور حالف مدعا علیہ ہو، لہذا اگر صلح انکار یا سکوت کے ساتھ ہو تو مدعا علیہ حالف وکیل کے ذریعہ انجام دہی کی صورت میں بھی حائث ہو جائے گا، البتہ اگر حالف مدعی ہو تو صلح کی خواہ کوئی صورت ہو وکیل کی انجام دہی سے حائث نہیں ہوگا، تا آنکہ خود انجام نہ دے لے (۲) اسی طرح یہ صلح عن المال جواز قبیل معاوضہ مالیہ ہوتی ہے اس کا حکم ہے، اور صلح عن دم العمد جواز قبیل معاوضہ مالیہ نہیں، اس کا حکم اس سے علیحدہ ہے جو آگے آ رہا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ معاملات کا حکم تحریر کرنے کے بعد فقہ کی معروف کتاب ”کنز الدقائق“ میں یہ اضافہ بھی ہے کہ: نکاح، طلاق، خلع، عتق، کتابۃ، صلح عن دم العمد، ہبیہ، صدقہ، قرض، استقرار، ضرب عبد، ذبح، بناء، خیاطہ، ایداع، استیداع، اعارة، استعارہ، قضاء دین، قبض دین، کسوف

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۱/۱۷۳

(۲) رد المحتار ۱/۱۶۳۔

(کپڑا پہنانا) اور حمل (بار برداری) ان سب امور میں حالف ہر دو صورتوں میں حانث ہو جائے گا، اور اپنی معروف شرح ”البحر الرائق“ میں اس قسم کے ۴۰ سے زائد معاملات انہوں نے ذکر کئے ہیں، جن میں حالف بہر صورت حانث قرار پائے گا، اس لئے کہ یہ امور وہ ہیں کہ انسان ان کو دونوں طرح سے انجام دیتا ہے، خود بھی اور دوسروں کے توسط سے بھی، تو یہاں مباشرت اور وکالت دونوں حقیقت کے فرد ہوئے، لہذا حالف ہر دو طرح سے حانث ہو جائے گا” نیز چونکہ یہاں دونوں (مباشرةً و توکیل) حقیقت کے فرد ہیں اس لئے اس کو حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں کہا جائے گا۔

یہاں ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ اس سے اوپر جو معاملات ذکر کئے گئے ان میں توکیل کی صورت میں عدم حنث کا حکم تحریر کیا گیا، جس کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ توکیل مجاز ہے اور حقیقت کے ممکن العمل ہونے کی صورت میں مجاز غیر معتبر قرار پاتا ہے، جبکہ یہاں ”کنز“ کے حوالہ سے ہر دو صورتوں میں حنث کا حکم کیا گیا ہے، مباشرةً بھی اور توکیلاً بھی، حالانکہ جب توکیل مجاز ہے، تو یہاں بھی توکیل کی صورت میں عدم حنث ہی کا حکم ہونا چاہئے، یہ فرق کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حالف کا مقصود عقد کے حکم اور اس کے حقوق کی ادائیگی سے بچنا ہوتا ہے، تو اس نے جس عقد و معاملہ کے متعلق قسم کھائی ہے اس کے حقوق اگر مباشرت سے متعلق ہوں، مؤکل سے متعلق نہ ہوں تو پھر عدم مباشرت کی وجہ سے مؤکل حانث نہیں ہوگا، کہ وہ اپنے حلف میں صادق ثابت ہوا، اور اگر اس کے حقوق آمر سے متعلق ہوں تو پھر وکیل و مامور کی انجام دہی سے بھی مؤکل حانث ہو جائے گا، کہ اس قسم کے معاملات میں وکیل معبر محض ہوا کرتا ہے، اصل عاقد مؤکل ہی قرار پاتا ہے، لہذا چونکہ قسم کے باوجود حالف نے عقد کر لیا تو وہ حانث کہلائے گا، تو پہلی قسم کے معاملات میں حقوق چونکہ مباشرت سے متعلق تھے، اس لئے ان میں توکیل کی صورت میں عدم حنث کا حکم کیا گیا اور یہاں کنز کے حوالہ سے مذکور معاملات میں حقوق عقد آمر و مؤکل ہی سے وابستہ تھے، اس لئے ان میں توکیل کی صورت میں بھی حالف کو حانث قرار دیا گیا، دونوں قسم کے معاملات میں فرق کی وجہ یہ رہی۔^(۱)

اور اس کا دوسرا جواب وہ بھی ہو سکتا ہے، جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ یہاں مباشرةً و وکالت دونوں حقیقت کے فرد ہیں، بایں معنی کہ انسان ان امور کو ہر دو طرح سے حقیقت پر عامل ہونے کی بنیاد پر

انجام دیتا ہے، بلا واسطہ بھی اور بالواسطہ بھی، اس لئے یہاں حالف دونوں صورتوں میں حقیقت پر عامل ہونے کی بنیاد پر حائث ہو جائے گا، برخلاف پہلی قسم کے معاملات کے، کہ ان کی انجام دہی عموماً بلا واسطہ ہی ہوا کرتی ہے، اسلئے وہاں بالواسطہ انجام دہی مجاز شمار ہوگی۔

یہاں مصنفؒ نے جو معاملات ذکر فرمائے ہیں ان میں سے بیشتر کا تعارف قاعدہ اولی کے ذیل میں آچکا ہے، چند معاملات: ”صلح“، ”صدقہ“ اور ”قرض واستقراض“ کا مختصر تعارف ذیل میں درج ہے:

صلح کا مفہوم اور اس کا مختصر تعارف:

”صلح“ کے لغوی معنی نزاع کو ختم کرنے کے ہیں، اور شرعاً اس معاملہ کو ”صلح“ کہتے ہیں جس سے متخاصمین کے درمیان نزاع ختم ہو جائے اور دو اختلاف کرنے والوں میں موافقت ہو جائے: ”عقد یرفع النزاع بین المتخاصمین ویوصل بہ الی الموافقة بین المختلفین“ اس تعریف سے ”عقود“ یعنی معاف کرنا خارج ہو گیا، کیونکہ وہ یکطرفہ ہوتا ہے، نیز کبھی دو اختلاف کرنے والوں میں ”تحکیم“ کے ذریعہ صلح طے پاتی ہے مگر ”تحکیم“ قضاء قاضی کے درجہ میں ہے اور ”صلح“ متخاصمین کا انفرادی معاملہ ہے۔ صلح کرنے والوں کو ”مصالح“ جس چیز کی جانب سے صلح کریں اس کو ”مصالح عنہ“ اور جس چیز پر صلح کریں اس کو ”مصالح علیہ“ کہتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ شرائط ہیں، جن کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔

صلح کر لینا مندوب و مستحب ہے، قرآن کریم میں وارد ہے: **الْصُّلْحُ خَيْرٌ**، اسی لئے قاضی کو بھی اولاً متخاصمین کے درمیان صلح کی کوشش کرنا چاہئے، مگر قاضی کے لئے اس کا حکم اسی وقت تک ہے جب تک کسی کا استحقاق ثابت نہ ہو، جب کسی ایک فریق کا استحقاق ثابت ہو جائے تو پھر اس کے حق میں فیصلہ کرنا لازم ہوگا، صلح کا یہ معاملہ اپنے آپ میں کوئی مستقل عقد نہیں ہے، بلکہ اپنے انجام کے لحاظ سے کبھی یہ بیع اور ہبہ کے درجہ میں ہوتا ہے، کبھی اجارہ و اعارہ کے، اور کبھی صرف وسلم کے، پھر اسی لحاظ سے اس پر احکام جاری ہوتے ہیں۔

پھر اگر کسی عین کی طرف سے صلح ہو اس کو ”صلح عن الاعیان“ کہتے ہیں اور اگر دین کی طرف سے صلح ہو تو اس کو ”صلح عن الدین“ کہا جاتا ہے، نیز اگر صلح میں کچھ چھوڑ دیا جائے اس کو ”صلح الحطیۃ“ کا

اور اگر کچھ معاوضہ طے پائے اس کو ”صلح المعاوضہ“ کا نام دیا جاتا ہے، اسی طرح اگر صلح اقرار کے ساتھ ہو یعنی مدعی کے دعویٰ کا مدعا علیہ کو اقرار ہو، مگر اس کے باوجود مدعی کچھ عوض لے کر اپنے دعویٰ سے دستبردار ہو جائے اس کو ”صلح عن الاقرار“ کہتے ہیں۔ اس صلح میں اگر بدل صلح کوئی عین ہو تو یہ بیع کے درجہ میں ہوگی اور اگر کوئی منفعت ہو تو پھر اجارہ کے درجہ میں ہوگی، اور اگر صلح انکار کے ساتھ ہو یعنی مدعی کے دعویٰ کو مدعا علیہ تسلیم نہ کرے، مگر طول نزاع سے بچنے کے لئے مدعا علیہ مدعی کو کچھ مال وغیرہ دینے پر راضی ہو جائے، اس کو ”صلح عن الانکار“ کہتے ہیں اور اگر سکوت کے ساتھ صلح ہو یعنی مدعی کے دعویٰ کا مدعا علیہ نہ اقرار کرے اور نہ انکار کرے اس بارے میں خاموش رہے اور مدعی کو دعویٰ سے دستبرداری کے عوض کچھ دینا طے کر لے، اس کو ”صلح عن السکوت“ کہتے ہیں۔

صلح کی یہ دونوں قسمیں مدعا علیہ کے حق میں ”یمین کے فدیہ“ کے درجہ میں ہیں اور مدعی کے حق میں ”عقد معاوضہ“ کے درجہ میں، لہذا دونوں کے حق میں اسی حیثیت سے احکام جاری ہوں گے جو حیثیت ان کے حق میں اس صلح کی ہے، صلح تکمیل کے بعد لازم ہو جاتی ہے، اس کے بعد کسی کو اس سے رجوع کا حق نہیں ہوتا جو صلح میں طے پایا ہو، اور نہ ہی فسخ کا۔ (۱)

صدقہ کے معنی اور اس کا مختصر تعارف:

”صدقہ“ یہ صدق سے مشتق ہے جس کے معنی سچائی کے ہیں، چونکہ صدقہ بھی اللہ کی صادق محبت کی دلیل ہوتا ہے، اس لئے اس کو ”صدقہ“ کہتے ہیں، اور اس کی شرعی تعریف ہے: ”تملیک فی الحیاة بغیر عوض علی وجه القربة الی اللہ تعالیٰ“ یعنی اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کے لئے اپنی حیات میں بغیر کسی عوض کے کسی کو مال وغیرہ کا مالک بنادینا۔ صدقہ کی یہ تعریف ”زکاۃ“ کو بھی شامل ہے، اسی لئے قرآن کریم میں ”زکوۃ“ کو ”صدقہ“ سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، مگر فقہاء کے یہاں جب لفظ صدقہ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے ”صدقہ نافلہ“ مراد ہوتا ہے، صدقات واجبہ کے لئے ان کے یہاں مستقل اصطلاحات ہیں، مثلاً زکاۃ، صدقہ الفطر وغیرہ۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ صدقہ وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا قرب مقصود ہو، اور اگر مال دینے سے مقصود اس کا اکرام و اظہار محبت ہو جس کو دیا جا رہا ہے، تو اس کو ”ہدیہ“ کہتے ہیں، اور

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۲۸۱، الموسوعة الفقهیة الكويتیة، مادة: صلح.

اگر اس کی صلہ رچی مقصود ہو تو اس کو ”ہبہ“ کہتے ہیں، اور لفظ ”عطیہ“ ان سب کو شامل ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ مرض الموت میں کسی کو کچھ دینا ”عطیہ“ ہے۔

صدقات دو قسم کے ہیں: واجبہ، نافلہ، واجبہ یہ ہیں: صدقۃ الفطر، لقطہ، کفارۃ صوم، کفارۃ یمین، کفارۃ قتل، کفارۃ ظہار، فدیۃ صوم و صلوٰۃ، فدیۃ حج و عمرہ، اور صدقۃ مندورہ، ان کے علاوہ سب نافلہ ہیں، صدقات واجبہ میں مقدار متعین ہے اور نافلہ میں کوئی مقدار متعین نہیں، آدمی کم و بیش جو چاہے خرچ کر سکتا ہے، چنانچہ قلیل مقدار صدقہ کرے تو اس کو بھی حقیر نہ سمجھے، کیونکہ خیر قلیل بھی عند اللہ کثیر ہے، نیز قبول ہونے کی صورت میں وہ قلیل نہیں رہتی۔

صدقہ مندوب و مسنون ہے، تاہم اپنی اور اپنے اہل و عیال کی ضرورت کو مقدم رکھنا واجب ہے، جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے: ”أبدأ بنفسك و بمن تعول“، اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ جو خود ضرورت مند ہو یا اس کے اہل و عیال میں کوئی ضرورت مند ہو اس کے لئے صدقہ ممنوع ہے، اور اپنے زیر پرورش لوگوں کی کفالت میں کمی کر کے، صدقہ کرنا گناہ ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ آدمی کے گنہگار ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اپنے زیر پرورش لوگوں کو ضائع کر دے۔

صدقۃ نافلہ کا مصرف بھی متعین نہیں، امیر و غریب، بالغ و نابالغ، سید و غیر سید، مسلم و کافر، صالح و فاجر سب کو دے سکتے ہیں: تاہم صلحاء و فقراء کو دینا زیادہ بہتر ہے، اسی طرح اپنے اقارب اور پڑوسیوں کو دینا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ پسندیدہ ہے، صدقۃ نافلہ چھپ کر دینا افضل ہے، اور صدقہ واجبہ اعلانیہ۔ نیز صدقہ میں حلال اور عمدہ شئی دیجائے، رومی اور گھٹیا دینا ناپسندیدہ ہے اور حرام چیز دینے میں کفر کا خوف ہے، ویسے تو ہر وقت، ہر جگہ اور ہر حال میں صدقہ کرنا موجب ثواب ہے، لیکن رمضان وغیرہ ان ایام میں جن کی فضیلت وارد ہے، صدقہ کرنا، اسی طرح مکہ اور مدینہ میں صدقہ کرنا اور اہم امور پیش آنے کے وقت مثلاً سفر مرض وغیرہ کے مواقع پر صدقہ کرنا اس کی زیادہ تاکید وارد ہوئی ہے (۱)۔

قرض کی تعریف اور اس کے چند احکام:

”قرض“ قاف کے فتح و کسرہ ہر دو طرح سے پڑھا اور بولا جاتا ہے، اس کے لغوی معنی: کاٹنے کے

(۱) الفقہ الاسلامی و آئلہ ۳/۹۶، الموسوعة الفقهية الكويتية، مادة: صدقة، رد المحتار نعمانیہ ۲/

ہیں، چونکہ قرض دینے والا جو قرض دیتا ہے اسکو اپنے مال میں سے کاٹ کر دیتا ہے، اس لئے اس کو قرض کہتے ہیں، اس کی اصطلاحی تعریف ہے: ”عقد مخصوص يرد على دفع المال المثلّي لآخر على أن يرد مثله“ یعنی وہ عقد جس میں کسی کو مال مثلی دیا جائے تاکہ وہ اس کا مثل لوٹا دے، ”مال مثلی“ سے مراد وہ چیزیں ہیں، جن کے افراد میں ایسا تفاوت نہیں ہوتا، جس سے ان کی قیمت میں تفاوت ہو جائے: ”مالا تتفاوت أحاده تفاوتاً تختلف به القيمة“، مکيلات، موزونات، مذروعات اور عددیات متقاربه سب مثلی ہیں، لہذا جو مال مثلی نہ ہو بطور قرض اس کا لین دین جائز نہیں، ”على أن يرد مثله“ اس سے ”ہبہ“ اور ”صدقہ“ قرض کی تعریف سے خارج ہو گئے، کیونکہ ان میں نہ عین لوٹانا ضروری ہے اور نہ مثل، اسی طرح ”عاریۃ“ اور ”ودیعۃ“ بھی خارج ہو گئے، کہ ان میں عین ہی لوٹانا ضروری ہے۔ اس تعریف سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ آجکل بینکوں میں جو مال رکھا جاتا ہے وہ قرض ہے نہ کہ ودیعت و امانت، اس لئے کہ بینک اس کا مثل لوٹاتا ہے نہ کہ عین۔

قرض اپنے ظاہر کے اعتبار سے بیع کے مشابہ ہے کہ ہر ایک میں تملیک و تبادلہ مال ہوتا ہے، اس رو سے قرض کا معاملہ جائز نہیں ہونا چاہئے، کہ اس میں دو مثلی چیزوں کا تبادلہ یداً بید نہیں ہوتا، جو رباء اور سود ہے، لیکن چونکہ قرض میں تبادلہ مقصود نہیں ہوتا، بلکہ تعاون و خیر خواہی پیش نظر ہوتی ہے اس لئے اسکو جائز کہا گیا، لہذا اگر تبادلہ مقصود ہو، تو پھر یہ ناجائز و حرام ہوگا (۱)

عام حالات میں قرض دینا مستحب و پسندیدہ ہے، مگر احوال کے اختلاف سے اس کا حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے، قرض گیرندہ مجبور و مضطر ہو اور قرض دہندہ صاحب وسعت ہو تو قرض دینا واجب ہے، اور اگر قرض گیرندہ کے بارے میں خدشہ ہو کہ وہ معصیت یا ناجائز کام کے لئے قرض لے رہا ہے تو پھر قرض دینا حسب حال حرام یا مکروہ ہوگا۔ قرض دینا صدقہ نافلہ سے اولی و افضل ہے، جیسا کہ متعدد روایات میں یہ مضمون وارد ہوا ہے، ایک روایت میں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: میں نے شب معراج میں جنت کے دروازہ پر لکھا ہوا دیکھا کہ: صدقہ کا ثواب دس گنا اور قرض کا اٹھارہ گنا ہے، میں نے جبریل علیہ السلام سے اس کی وجہ دریافت کی؟ انہوں نے فرمایا: صدقہ کبھی اس حال میں ہوتا ہے کہ سائل کو ضرورت

نہیں ہوتی جبکہ قرض لینے والا ہمیشہ ضرورت ہی میں قرض لیتا ہے (۱) اور ایک روایت میں صراحت ہے: قرض الشيء خیر من صدقته، اور ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ: کسی کو دو مرتبہ قرض دینا ایک مرتبہ اس قدر مال کو صدقہ کرنے کے برابر ہے۔

اور قرض لینا مباح ہے بشرطیکہ ضرورت لے اور ادائیگی کی نیت سے لے اور ادائیگی کے اسباب بھی ہوں، ان شرائط کے بغیر قرض لینا جائز نہیں، الایہ کہ مضطر ہو ہمارے معاشرہ میں قرض مانگنا بھی سوال کے درجہ میں سمجھا جاتا ہے، پہ غلط ہے، دونوں میں بڑا فرق ہے، قرض لینا خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور سوال سے اپنے سختی کے ساتھ منع فرمایا ہے۔

قرض کا انعقاد ایجاب و قبول سے اور تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے، نیز یہ شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، اسی لئے ربوی قرض (جس میں زیادتی کے ساتھ واپسی مشروط ہو) بھی اپنے احکام میں غیر ربوی قرض کے مثل ہے، گواضافہ کی شرط کے ساتھ قرض کا نفس لین دین ناجائز ہے، قرض کی تکمیل کے بعد مال قرض قرض دہندہ کی ملک سے خارج ہو کر قرض گیرندہ کی ملک ہو جاتا ہے، اور اسے اس میں کامل تصرف کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے، نیز اس پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اس کا مثل واپس کرے، قرض میں مدت لازم نہیں ہوتی، سوائے چند صورتوں کے، مثلاً حوالہ اور قرض کی وصیت وغیرہ کے، لہذا ان صورتوں کے سوا قرض دہندہ طے شدہ صورت سے قبل بھی قرض کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے، تاہم دیانۃً اس کو اس مدت سے قبل مطالبہ نہیں کرنا چاہئے کہ یہ ایفاء عہد کے خلاف ہے، اور امام مالکؒ کے یہاں قضاء و دیانۃً بہر صورت طے شدہ مدت سے قبل واپسی کا مطالبہ جائز نہیں، کہ ان کے یہاں یہ مدت لازم ہو جاتی ہے۔

قرض پر اضافہ خواہ کما ہو یا کیفاً، مشروط تو بالکل ناجائز ہے کما فی الحدیث المشہور: ”سکل قرض جزئفعافھو ربا“ اور بلا مشروط پسندیدہ و مستحسن ہے کما فی الحدیث: ”ان خيارکم احسنکم قضاء“، اسی لئے قرض دار کے تحفہ اور اس کی دعوت کو قبول کرنے سے بھی منع کیا گیا ہے، کہ یہ بھی اضافہ ہے، الایہ کہ ان کے مابین پہلے سے اس قسم کا معمول ہو۔ (۲)

وَالْأَفْعَالُ، وَالْعُقُودُ فِي الْإِيمَانِ هَلْ تَخْتَصُّ بِالصَّحِيحِ، أَوْ تَتَنَاوَلُ الْفَاسِدَ فَقَالُوا: الْإِذْنُ فِي

(۱) حضرت تھانویؒ نے تحریر کیا ہے کہ: از روئے ظاہر قرض کا ثواب صدقہ سے ”دو گنا یعنی بیس گنا ہونا چاہئے، مگر اٹھارہ گنا

اس واسطے ہے کہ بہر حال قرض واپس آ جاتا ہے، اس لئے دو گنا کم ہو گیا (از اصلاح انقلاب امت ص: ۱/۲۱۸)۔

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۳۳۷، الموسوعة الفقهية الكويتية مادة: قرض، درر الحکام شرح مجلة الأحکام ۸۲/۳۔

النِّكَاحَ وَالْبَيْعَ وَالتَّوَكُّيلَ بِالتَّبَاعِ يَتَنَاولُ الْفَاسِدَ وَالتَّوَكُّيلَ بِالنِّكَاحِ لَا يَتَنَاولُهُ، وَالْيَمِينَ عَلَى النِّكَاحِ إِنْ كَانَتْ عَلَى الْمَاضِي تَتَنَاولُهُ، وَإِنْ كَانَتْ عَلَى الْمُسْتَقْبَلِ لَا، وَالْيَمِينَ عَلَى الصَّلَاةِ كَالْيَمِينَ عَلَى النِّكَاحِ، وَكَذَا عَلَى الْحَجِّ وَالصَّوْمِ كَمَا فِي الظُّهْرِيَّةِ، (۱) وَكَذَا عَلَى الْبَيْعِ كَمَا فِي الْمُحِيطِ (۲) وَمِنْهَا لَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي الْيَوْمَ لَا يَتَّقِيذُ بِالصَّحِيحِ قِيَاسًا وَيَتَّقِيذُ بِهِ اسْتِحْسَانًا وَمِثْلُهُ لَا يَتَزَوَّجُ الْيَوْمَ كَمَا فِي الْمُحِيطِ (۳) وَمِنْهَا لَوْ قَالَ: هَذِهِ الدَّارُ لِيَزِيدَ كَانَ إِفْرَارًا بِالْمَلِكِ لَهُ حَتَّى لَوْ ادَّعَى أَنَّهَا مَسْكَنَةٌ لَمْ تُقْبَلْ، وَفِي الْبَزَائِيَّةِ (۴) قَوْلُهُ: فَلَنْ سَاكِنٍ هَذِهِ الدَّارُ إِفْرَارٌ مِنْهُ بِكُونِهَا لَهُ بِخِلَافِ زَرْعِ فَلَانٍ، أَوْ غَرْسٍ، أَوْ بَنَى وَادَّعَى أَنَّهُ فَعَلَ ذَلِكَ بِالْأَجْرِ فَهِيَ لِلْمُقَرِّ، وَمِنْهَا: لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّاةِ حَيْثُ يَلْحَمُهَا؛ لِأَنَّهُ الْحَقِيقَةُ دُونَ لَبِنِهَا وَنَتَاجِهَا، بِخِلَافِ مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ حَيْثُ يَشْمَرُهَا وَطَلْعِهَا لَا يَبِا اتَّصَلَ بِهِ صَنْعَةُ حَادِثَةٍ كَالدُّبْسِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَا ثَمَرٌ حَيْثُ يَبِا أَكَلَهُ يَبِا اشْتَرَاهُ بِشَمَنِهَا. وَمِنْهَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ فَإِنَّهُ يَحْنُثُ بِأَكْلِ عَيْنِهَا لِلْإِمْكَانِ فَلَا يَحْنُثُ بِأَكْلِ خُبْزِهَا. وَمِنْهَا: حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ دِجْلَةٍ حَيْثُ بِالْكَرْعِ لِأَنَّهُ الْحَقِيقَةُ وَلَا يَحْنُثُ بِالشَّرْبِ بِيَدِهِ، أَوْ بِإِنَاءٍ بِخِلَافِ مَنْ مَاءٍ دِجْلَةٍ. وَمِنْهَا: أَوْصَى لِمَوَالِيهِ وَلَهُ عُنُقَاءُ وَلَهُمْ عُنُقَاءُ اخْتَصَّتْ بِالْأَوَّلِينَ؛ لِأَنَّهُمْ مَوَالِيهِ حَقِيقَةٌ، وَالْآخَرُونَ مَجَازًا بِالتَّسْبِيبِ. وَمِنْهَا: أَوْصَى لِابْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهُ صُلَيْبِيُّونَ وَحَفَدَةٌ فَالْوَصِيَّةُ لِلصُّلْبِيِّينَ.

ترجمہ: اور ایمان میں افعال و عقود کیا صحیح معاملات کے ساتھ مخصوص ہیں، یا فاسد کو بھی شامل ہوتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ نکاح اور بیع میں اجازت دینا اور بیع میں وکیل بنانا یہ فاسد کو بھی شامل ہوتا ہے،

(۱) کذا فی الدر المختار فی باب نکاح الرقیق ۳/۵۷۳ نعمانیہ، البحر الرائق ۳/۲۰۹۔

(۲) انظر: المصدر السابق۔

(۳) المحيط البرهانی لابن مازة/ الأیمان والنذور/ الحلف علی العقود ۳/۲۵۱۔

(۴) الفتاویٰ البزازیہ علی هامش الہندیۃ/ الاقرار ۵/۳۴۳ ونصہ: قولہ: فلان ساکن هذه الدار اقرار بكونه وقولہ

زرع فلان هذه الارض او غرس هذا الشجر او بنى هذه الدار، وكلها فی ید المقر، فقال فعلها لی بالأجر او للإعانة، وادعی الآخر انه ملکہ، فهي للمقر۔

اور نکاح میں وکیل بنانا فاسد کو شامل نہیں ہوتا، اور نکاح کے بارے میں قسم کھانا اگر زمانہ ماضی سے متعلق ہو تو فاسد کو بھی شامل ہوگا، اور اگر زمانہ مستقبل سے متعلق ہو تو فاسد کو شامل نہیں ہوگا، اور یمین علی الصلوۃ یمین علی النکاح کے مثل ہے، اور یہی حکم یمین علی الحج اور یمین علی الصوم کا ہے کما فی الظہر یہ، اور یہی یمین علی البیع کا حکم ہے کما فی المحیط، اور اس قاعدہ کی فروعات میں سے یہ صورت ہے کہ : کسی نے قسم کھائی کہ آج نماز نہیں پڑھے گا تو یہ از روئے قیاس صحیح کے ساتھ مقید نہیں ہوگا، اور از روئے استحسان صحیح کے ساتھ مقید ہوگا، اور اسی کے مثل اس کا حکم ہے کہ آج وہ نکاح نہیں کرے گا، جیسا کہ ”محیط“ میں ہے، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ کسی نے کہا کہ یہ مکان زید کا ہے، تو یہ اس کی ملک کا اقرار شمار ہوگا، چنانچہ اگر وہ یہ دعویٰ کرے کہ یہ اس کا مسکن ہے تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور ”بزازیہ“ میں ہے کہ کسی کا یہ کہنا کہ : فلاں اس مکان کا ساکن ہے، یہ اس کی جانب سے اس مکان کے اس کی ملک ہونے کا اقرار ہے، برخلاف اس کے کہ (وہ یہ کہے) فلاں نے کھیتی کی فلاں نے درخت لگائے، فلاں نے تعمیر کی، اور (پھر) یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اجرت پر یہ کیا، تو (ان صورتوں میں یہ چیزیں) مُقر کی ہوں گی، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ : کسی نے قسم کھائی اس بکری سے نہیں کھائے گا، تو وہ اس کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا، کہ یہی حقیقت ہے، اس کا دودھ اور اس کے بچے کھانے سے حانث نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کے کہ وہ قسم کھائے اس درخت خرما سے نہیں کھائے گا، تو وہ اس کے پھل اور شگوفہ کے کھانے سے حانث ہو جائے گا، اس چیز کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا، جو اس سے بنائی گئی ہو، مثلاً شیرہ، اور اگر اس پر پھل نہ ہو تو پھر اس چیز کے کھانے سے حانث ہوگا جو اس کے ثمن سے وہ خریدے، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ : کسی نے قسم کھائی اس گیلہوں سے نہیں کھائے گا، تو وہ اس کے عین کو کھانے سے حانث ہوگا کہ یہ ممکن ہے، اس کی روٹی کھانے سے حانث نہیں ہوگا، اور اس کی تفریعات میں سے ہے کہ : کسی نے قسم کھائی دریا، دجلہ سے نہیں پئے گا تو وہ دریا سے منہ لگا کر پینے سے حانث ہوگا کہ یہی حقیقت ہے اور وہ ہاتھ یا برتن میں لے کر پینے سے حانث نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ ”دجلہ کے پانی“ کا لفظ کہے، اور اسی کی تفریعات میں سے ہے کہ : کوئی شخص اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کے آزاد کردہ غلام ہیں اور ان آزاد کردہ غلاموں کے بھی آزاد کردہ غلام ہیں۔ تو یہ وصیت پہلے سلسلہ کے ساتھ خاص ہوگی کہ وہی حقیقی موالی ہیں، اور دوسرے مجازی موالی

ہیں، سبب (واسطہ) کی وجہ سے، اور اسی کی تقریعات میں سے ہے کہ: کسی نے زید کے بیٹوں کے لئے وصیت کی اور اس کے حقیقی بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی، تو وصیت صلیبی بیٹوں کے لئے ہوگی۔

افعال وعقود کی عدم انجام دہی کی قسم کیا فاسد افعال وعقود کو بھی شامل ہے؟

تشریح: اصل کلام میں حقیقت ہے، یہ قاعدہ جاری ہے، اس کے ضمن میں یہ بتلاتے ہیں کہ ایمان میں افعال وعقود یعنی کسی فعل یا عقد کے بارے میں قسم کھانا تو یہ صحیح کے ساتھ خاص ہوگا یا فاسد کو بھی شامل ہوگا؟ یعنی اگر ان کو صحیح طور پر انجام دیا تبھی حنث کا حکم ہوگا یا فاسد انجام دہی سے بھی حانث ہو جائے گا؟ تو اس میں تفصیل ہے: کچھ افعال وعقود صحیح کے ساتھ مختص ہیں اور کچھ فاسد کو بھی شامل ہوتے ہیں، اذن بال نکاح اور اذن بال بیع یہ فاسد کو بھی شامل ہوتے ہیں، یعنی اگر کسی نے اپنے غلام کے بارے میں قسم کھائی کہ اس کو نکاح یا بیع کی اجازت نہیں دے گا، پھر غلام نے اپنے طور پر فاسد نکاح یا فاسد بیع کی، چونکہ غلام کے تصرفات کا نفاذ آقا کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، اس لئے غلام نے ان فاسد معاملات کے نفاذ کی اجازت آقا سے طلب کی، آقا نے اجازت دیدی، تو اگرچہ یہ معاملات فاسد واقع ہوئے ہیں، مگر اجازت دینے کی وجہ سے آقا پھر بھی حانث ہو جائیگا، بیع میں تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا، کیونکہ بیع فاسد، فاسد ہونے کے باوجود بہت سے احکام میں صحیح کے مثل ہوتی ہے، اور نکاح کی صورت میں حنث میں اختلاف ہے، حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ چونکہ مقصد نکاح اعفاف و تحصین ہے، جو نکاح فاسد سے حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں صحبت و جماع کی اجازت نہیں، اس لئے آقا اس بے مقصد نکاح کی اجازت سے حانث نہیں ہوگا، مگر امام صاحب فرماتے ہیں کہ نکاح فاسد بھی بیع فاسد کی طرح بہت سے احکام میں صحیح کے مثل ہوتا ہے، اس لئے یہ بالکل بے مقصد اور بے فائدہ واقع نہیں ہوا، لہذا آقا اس کی اجازت سے بھی حانث ہو جائے گا۔ (۱)

لیکن اگر کسی نے اپنے نکاح کی اجازت نہ دینے کی قسم کھا رکھی ہو، پھر کوئی فضولی اس کا فاسد نکاح کر کے اس کو خبر دے، جس کی وہ اجازت دیدے، تو اس صورت میں اس فاسد نکاح کی اجازت سے یہ شخص بالاتفاق حانث نہیں ہوگا، بلکہ اگر نفس نکاح نہ کرنے کے بارے میں قسم کھائی ہو اور پھر فاسد نکاح

کر لے تب بھی حانث نہیں ہوگا، کما سیٹھی، کہ بہر حال نکاح کا مقصد اصلی حاصل نہیں ہو سکا۔ (۱)
 اور توکیل بالبیع یہ فاسد کو شامل ہوتا ہے اور توکیل بالنکاح یہ فاسد کو شامل نہیں ہوتا، یعنی اگر کسی نے
 قسم کھائی ہو کہ بیع میں وکیل نہیں بناؤں گا، پھر کسی کو بیع کا وکیل بنادیا، جس نے وکیل ہونے کے بعد فاسد
 معاملہ کیا، تو یہ حالف وکیل کے فاسد معاملہ کرنے کے باوجود حانث ہو جائے گا، کیونکہ بیع فاسد بہت سے
 احکام میں صحیح کے مثل ہوتی ہے، لہذا خلاف قسم عمل کرنے کی وجہ سے یہ اپنی قسم میں حانث قرار پائے
 گا، اور اگر نکاح کا وکیل نہ بنانے کے بارے میں قسم کھائی ہو پھر نکاح کا وکیل بنادیا، جس نے فاسد نکاح
 کیا، تو یہ حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ فاسد نکاح سے نکاح کا مقصد اصلی اعفاف و تحصین حاصل نہیں
 ہوا، اس لئے اس نکاح کا وجود اور عدم برابر رہا، تو خلاف قسم عمل ظاہر نہیں ہوا، لہذا حالف حانث نہیں ہوگا۔
 مگر یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مذکورہ معاملات میں نفس توکیل سے ہی حنث کا حکم ہو جانا چاہئے،
 کہ توکیل کے بارے ہی میں قسم کھائی گئی ہے، پھر وکیل کے صحیح یا فاسد معاملہ کرنے پر حنث کا مدار کیوں
 ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ قسم توکیل کے بارے میں ہے، مگر آثار توکیل وکیل کے کام کی انجام
 دہی کے بعد ہی ظاہر ہوتے ہیں اور اسی وقت قسم کے خلاف یا عدم خلاف کی بات سامنے آتی ہے، اس
 لئے وکیل کے معاملہ کی صحت و عدم صحت پر حنث کا مدار رکھا گیا واللہ اعلم۔

اور اگر کسی سے نفس نکاح کے بارے میں قسم کھائی ہو، تو اگر قسم زمانہ ماضی کے بارے میں ہے کہ
 اس نے ماضی میں نکاح نہیں کیا تو یہ قسم فاسد کو بھی شامل ہوگی یعنی اگر اس نے ماضی میں کوئی فاسد نکاح
 بھی کیا ہوگا تو حانث ہو جائے گا، اور اگر قسم آئندہ کے بارے میں ہے کہ: بخدا میں نکاح نہیں کروں گا، تو وہ
 فاسد کو شامل نہیں ہوگا، لہذا اگر آئندہ نکاح کیا، مگر وہ فاسد واقع ہوا تو یہ حانث نہیں ہوگا، یہ فرق اس وجہ سے
 ہے کہ ماضی کے بارے میں قسم کی صورت میں مقصود نفس وقوع عقد کی خبر دینا ہے کہ میں نے کوئی عقد
 نہیں کیا، اور عقد فاسد بھی عقد ہوتا ہے، لہذا اس کے وقوع سے بھی حنث کا حکم ہوگا، اور آئندہ کے بارے
 میں قسم کھانے کی صورت میں عورت سے استمتاع کی حلت اور عفت و پاکدامنی پیش نظر ہوتی ہے، جو صرف
 عقد صحیح سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ فاسد سے، اس لئے اس صورت میں قسم عقد فاسد کو شامل نہیں ہوگی اور وہ
 عقد فاسد کرنے سے حانث نہیں قرار پائے گا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ، صوم اور حج کی قسم کا بھی یہی حکم ہے، ماضی کے بارے میں ہونے کی صورت میں مطلق انعقاد سے حنث کا حکم ہو جائے گا، خواہ صحیح انعقاد ہوا ہو یا فاسد، کہ مقصود نفس انعقاد کی خبر ہے، اور آئندہ سے متعلق ہونے کی صورت میں انعقاد صحیح ہی سے حنث کا حکم ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مقصود تقرب الہی ہے، جو صرف صحیح انعقاد ہی سے، حاصل ہوتا ہے۔ بعینہ یہ حکم بیع کے بارے میں قسم کھانے کا بھی ہے۔

لَا يَصْلِي الْيَوْمَ وَلَا يَتَزَوَّجُ الْيَوْمَ كَحَلْفِ كَحُكْمِ:

وَمِنْهَا لَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي الْيَوْمَ الْخ: کسی نے اس طرح قسم کھائی کہ وہ آج نماز نہیں پڑھے گا، یا آج نکاح نہیں کرے گا، یعنی اپنی قسم کو ”الیوم“ کے ساتھ مقید کر دیا، تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ از روئے قیاس تو یہ قسم صحیح کے ساتھ مقید نہیں ہوگی، یعنی وہ یہ کام صحیح انجام دے یا فاسد، بہر صورت حانث ہو جائے گا، اس لئے کہ قسم کا مقصود مطلق فعل ہے، اور فاسد انجام دہی پر بھی فعل کا اطلاق ہوتا ہے، لہذا وہ ان افعال کی مطلق انجام دہی سے حانث مانا جائے گا، اور از روئے استحسان اس قسم کا تعلق صرف صحیح افعال کے ساتھ ہوگا، لہذا اگر وہ ان کو فاسد طریقہ سے انجام دے گا تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ نماز کا مقصود تقرب الہی ہے اور نکاح کا مقصود عفت و پاکدامنی ہے، اور یہ مقاصد فاسد عمل سے حاصل نہیں ہوتے، لہذا فاسد انجام دہی سے وہ حانث بھی نہیں ہوگا۔

هَذِهِ الدَّارُ لَزَيْدٍ كَحُكْمِ:

وَمِنْهَا لَوْ قَالَ: هَذِهِ الدَّارُ لَزَيْدٍ الْخ: کسی نے کہا: ”هَذِهِ الدَّارُ لَزَيْدٍ“ تو یہ جملہ اس مکان کے زید کی ملک ہونے کا اقرار مانا جائے گا، اس لئے کہ اس تعبیر میں ”لام“ آیا ہے جو اس طرح کے مواقع پر ”ملک“ کے معنی میں ہوتا ہے، لہذا حقیقت پر عمل کرتے ہوئے اس کو زید کی ملک کا اقرار تسلیم کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس کے بعد وہ یوں کہے کہ میری مراد اس جملہ سے صرف اتنی تھی کہ وہ اس میں رہائش پذیر ہے، اس کی ملک کا اقرار نہیں تھا، تو اس کا یہ دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، فتاویٰ بزاز یہ میں بھی اسی کے مثل مسئلہ مذکور ہے، اس میں ہے کہ کسی نے کہا: ”فُلَانٌ سَاكِنٌ هَذِهِ الدَّارِ“ تو یہ بھی اس فلاں کے

لئے اس مکان کی ملک کا اقرار ہوگا، اس لئے کہ یہاں بھی اضافت کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، جو اختصاص کامل کا تقاضہ کرتی ہے، اور کامل اختصاص ملک ہی کی صورت میں ہوتا ہے، البتہ اگر کوئی اس طرح کہے کہ: ”زَرَعَ فُلَانٌ هَذِهِ الْأَرْضَ، غَرَسَ فُلَانٌ هَذَا الشَّجَرَ، بَنَى فُلَانٌ هَذِهِ الدَّارَ“، اور پھر اپنی مراد یہ ظاہر کرے کہ میں نے اس فلاں سے یہ کام اجرت پر کرائے ہیں، یہ مطلب نہیں کہ یہ اس کی ملک ہیں، تو اس صورت میں اس کی بات معتبر ہوگی، اور یہ سب اشیاء اسی کی ملک قرار پائیں گی، نہ کہ اس فلاں کی، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ کام اجرت و مزدوری پر کرانے کا معمول ہے، لہذا اس کی بات خلاف حقیقت نہیں، دوسرے یہ کہ یہ تعبیر اضافی نہیں، اس میں فقط اس فلاں کی طرف یہ نسبت ہے کہ اس نے یہ کیا، جو ہر طرح ہو سکتا ہے، ملکا بھی، عاریۃً بھی اور اجارۃً بھی، لہذا حسب نیت حکم ہوگا۔

لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّاةِ كَ حَلْفٍ كَ حَكْمٍ:

وَمِنْهَا: لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّاةِ الْخ: اصول فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ اگر حقیقت مستعمل ہو تو کلام حقیقی معنی پر محمول ہوگا لیکن اگر حقیقت: معذور یا مجبور ہو، تو پھر کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا، آئندہ چند مثالیں اسی پر متفرع ہیں:

کسی نے قسم کھائی، ”لَا أْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّاةِ“ چونکہ ”مِنْ“ تبعیض کے لئے آتا ہے، اس لئے اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ اس بکری کا کوئی جزء نہیں کھاؤں گا، اور جانور کے اجزاء دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک ظاہری اجزاء: گوشت پوست، پائے، سری وغیرہ، یہ حقیقی اجزاء ہیں، دوسرے باطنی اجزاء: یعنی دودھ اور اس سے پیدا ہونے والے بچے، یہ مجازی اجزاء ہیں، چونکہ جانور کے حقیقی اجزاء کھائے جاتے ہیں، اس لئے حقیقت مستعمل ہونے کی وجہ سے وہ صرف اس کے حقیقی اجزاء گوشت، پائے وغیرہ کھانے سے حائل ہوگا، دودھ اور اس کے بچوں کا گوشت کھانے سے حائل نہیں ہوگا۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی: ”لَا أْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ“ تو یہاں حقیقت معذور ہے یعنی عین نخلہ نہیں کھایا جاسکتا، ہاں کچھ دانتوں کی قربانی دیکر کھا سکتے ہیں، البتہ اسکے پھل و شگوفہ کو کھانا ممکن ہے، جو مجاز ہے، لہذا اس صورت میں حالف عین نخلہ کھانے سے حائل نہیں ہوگا، اور پھل و شگوفہ کھانے سے حائل ہو جائے گا، کہ حقیقت معذور ہونے کی صورت میں مجاز مراد ہوا کرتا ہے، نیز اس عین نخلہ میں تصرف کر کے

کوئی چیز (حلوہ وغیرہ) بنا کر حالف کھائے تو وہ تب بھی حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے جو بنایا ہے وہ ایک نئی چیز ہے، درخت کی جانب اس کی نسبت باقی نہیں رہی، لہذا اس کے کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا، کہ قسم درخت کے بارے میں تھی نہ کہ کسی اور چیز کے بارے میں۔ اور اگر کسی ایسے درخت کے بارے میں قسم کھائی کہ جس پر پھل بھی نہیں آتا، تو کیا حکم ہوگا؟ یہاں نہ عین درخت کھانا ممکن اور نہ پھل؟ تو اس صورت میں اس درخت کی فروختگی کے بعد اس درخت کے ثمن سے کوئی چیز کھانے سے وہ حانث ہوگا، یعنی اس کی قسم کو اس درخت کے ثمن سے خرید کردہ ماکول چیز پر محمول کیا جائے گا، تا کہ کلام بالکل مہمل نہ قرار پائے، کیونکہ ضابطہ ہے: ”إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوَّلَى مِنْ إِهْمَالِهِ“ اور قسم اگر کسی ایسے درخت سے متعلق ہو کہ اس کے عین کو بھی کھایا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں قسم اس کے عین سے متعلق ہوگی، نفس درخت کے کھانے سے حنث کا حکم ہوگا، ورنہ نہیں۔ (۱)

لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ كَ حَلْفِ كَ حَكْم:

وَمِنْهَا حَلْفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ الْخ: کسی نے قسم کھائی کہ: ”لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ“ تو اس صورت میں وہ عین حنطہ کھانے سے حانث ہوگا، اس کی روٹی کھانے سے حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ عین حنطہ کھانا مستعمل ہے، جس وقت گیہوں کی فصل ہوتی ہے اس کی بالیں بھون کر کھائی جاتی ہیں، حلیم میں ثابت ڈالا جاتا ہے، لہذا چونکہ حقیقت مستعمل ہے، اس لئے مجاز یعنی اس سے بنی ہوئی روٹی کے کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اس صورت میں وہ گیہوں کے کچے دانے کھائے تو بھی حانث نہیں ہوگا، الا یہ کہ یہ بھی اس کی مراد ہو، کیونکہ گیہوں کے کچے دانے کھانے کا معمول نہیں ہے، اس لئے بلا نیت وہ حانث نہیں ہوگا، یہ امام صاحب کا مسلک ہے، اور صاحبینؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں خواہ وہ عین حنطہ کھائے یا اس سے بنی ہوئی کوئی چیز کھائے، بہر صورت وہ حانث ہو جائے گا۔ امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف ایک مشہور ضابطہ میں اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ جو لفظ حقیقی معنی میں مستعمل ہو اور اس کے ساتھ وہ مجازی معنی میں بھی بکثرت استعمال ہوتا ہو، جس کی وجہ سے اس کے وہ مجازی معنی معروف ہو گئے ہوں، تو ایسی صورت میں اس لفظ کے حقیقی مستعمل معنی مراد لئے جائیں گے؟ یا

وہ مجازی معروف معنی؟ یا کچھ اور؟ تو امام صاحب کے یہاں اس صورت میں لفظ کے حقیقی مستعمل معنی ہی مراد ہوں گے اور حضرات صاحبینؒ کے یہاں عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا، یعنی ایسے معنی کلی مراد لئے جائیں گے، جس کے تحت حقیقی و مجازی ہر دو معنی آجائیں، لہذا ان کے مذہب کے مطابق مذکورہ صورت میں حنطہ سے مراد ”ما یتخذ منہ“ لیا جائے گا جس کا اطلاق عین حنطہ اور خبز ہر دو پر ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین میں یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ ”هذه الحنطة“ معرّف بولا جائے، لیکن اگر حالف ”لایا کل حنطة“ منکر تعبیر استعمال کرے تو پھر بالاتفاق وہ بہر صورت حانث ہو جائے گا، لیکن یہ درست نہیں، محققین فقہاء نے اس کی تردید فرمائی ہے۔^(۱)

لایشرب من دجلة کے الفاظ سے حلف کا حکم:

وَمِنْهَا: حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ دِجْلَةَ الْخ: یہ بھی معروف مسئلہ ہے، کسی نے قسم کھائی کہ ”لایشرب من دجلة“ تو اگر وہ دریاء دجلہ کا پانی ”کرع“ کی صورت میں پئے تو حانث ہوگا اور اگر ہاتھ یا برتن کے توسط سے پئے تو حانث نہیں ہوگا، ”کرع“ باب فتح سے آتا ہے، اس کے معنی ہیں: پانی جس جگہ موجود ہے وہاں منہ لگا کر پینا، یعنی بغیر ہاتھ اور برتن وغیرہ کے واسطہ کے پینا^(۲) البتہ اگر وہ ”من ماء دجلة“ ”ماء“ کے اضافہ کے ساتھ قسم کھائے تو پھر وہ بہر صورت حانث ہو جائے گا، خواہ براہ راست منہ لگا کر پئے اور خواہ ہاتھ یا برتن کے ذریعہ پئے، پہلی صورت میں صرف کرع سے حانث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے لفظ ”ماء“ کے بغیر صرف ”من دجلة“ کہا، جس کے حقیقی معنی ہیں دریاء دجلہ سے منہ لگا کر پینا، اور یہ مستعمل بھی ہیں، لہذا قسم اسی صورت کے ساتھ خاص ہوگی، اور دوسری صورت میں اس نے ”ماء“ کا اضافہ کیا، جس کا مفہوم یہ ہوا کہ وہ دریاء دجلہ کا پانی نہیں پئے گا، تو خواہ جس طرح پئے چونکہ خلاف قسم پینے کا تحقق ہو گیا، اس

(۱) شامی نعمانیہ ۹۲/۳، فتح القدیر ۴۰۲/۳۔ صاحب ”نہر“ نے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں: (۱) لایا کل

هذه الحنطة کہے، اس کا حکم وہ ہے جو ذکر کیا گیا، (۲) صرف ”لایا کل هذه“ کہے (حنطہ نہ کہے) اس صورت میں خواہ کسی بھی طرح

حنطہ کھائے کچا پکا، آثار وئی حانث ہو جائے گا، (۳) لایا کل حنطة کہے، اس صورت میں صرف حنطہ کھانے سے حانث ہوگا، خواہ کیسی ہی

کھائے اس کی روئی وغیرہ سے حانث نہیں ہوگا (النہر الفائق ۸۱/۳)

(۲) رد المحتار نعمانیہ ۹۸/۳۔

لئے بہر صورت حاث ہو جائے گا، مگر یہ تفصیل امام صاحب کے مسلک پر ہے، صاحبین کے یہاں دونوں صورتوں میں بہر صورت حاث ہو جائیگا، جبکہ قسم اس چیز کے بارے میں ہو جہاں کرع کا تحقق ہو سکتا ہو، مثلاً دریا، نہر اور لبریز کنواں، اور جس صورت میں کرع کا تحقق نہیں ہو سکتا مثلاً اس کنویں کے بارے میں قسم کھائے جس کا پانی نیچے اتر اہوا ہو، تو اس کے بارے میں خواہ ”من البئر“ کہے یا ”من ماء البئر“ بہر صورت پینے سے وہ حاث ہو جائے گا، کیونکہ جب کرع ممکن نہیں تو پھر قسم اس کے ساتھ خاص نہیں ہوگی، حتیٰ کہ اگر کرع کے ساتھ پانی پیا، تب بھی حاث نہیں ہوگا، کہ حقیقت مجبور ہے۔ (۱)

موالی کے لئے وصیت کرنے کا حکم اور اس کا مصداق:

وَمِنْهَا: أَوْصَى لِمَوَالِيهِ الْخ: اسی طرح اگر کسی نے اپنے ”موالی“ کیلئے وصیت کی، ”موالی“ یہ ”مولى“ کی جمع ہے، مولى کے حقیقی معنی: معنق آزاد کردہ غلام کے ہیں، اور مجازاً اس کا اطلاق معنق المعنق یعنی ”آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام“ پر بھی ہوتا ہے، بایں معنی کہ یہ معنق المعنق معنق کے واسطے سے آزاد شدہ ہے، بالفاظ دیگر معنق: معنق المعنق کی آزادی کا سبب ہے، کہ اگر معنق آزاد نہ ہوتا تو معنق المعنق کیسے آزاد ہوتا اس لحاظ سے معنق المعنق پر بھی مولى کا اطلاق ہوتا ہے، بہر حال چونکہ معنق المعنق پر لفظ ”مولى“ کا اطلاق مجاز ہے، اس لئے یہ وصیت اس کو شامل نہ ہوگی، صرف معنق یعنی براہ راست آزاد شدہ غلام وصیت کے مستحق ہوں گے، اس مسئلہ میں بھی صاحبین عموم مجاز پر عمل کرتے ہوئے تمام غلام خواہ وہ بالواسطہ آزاد ہوئے ہوں یا بلا واسطہ، سب کو مستحق وصیت قرار دیتے ہیں۔

ایسے ہی اگر کسی نے ابناء زید کے لئے وصیت کی ہو تو یہ وصیت صرف اس کی صلبی اور حقیقی اولاد کیلئے ہوگی، اگر اس کی حقیقی اولاد کے ساتھ اس کی مجازی اولاد یعنی پوتے وغیرہ ہوں، وہ مستحق وصیت نہیں ہوں گے، لان الاصل فى الكلام الحقيقة۔

وَنُقِصَّ عَلَيْنَا الْأَصْلُ الْمَذْكُورُ بِالْمُسْتَأْمِنِ عَلَى أَبْنَائِهِ لِدُخُولِ الْحَفَدَةِ،
وَيَمْنُ حَلْفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ زَيْدٍ حَيْثُ بِالْدُخُولِ مُطْلَقًا، وَيَمْنُ أَضَافَ الْعِنَقِ
إِلَى يَوْمٍ قُدُومِ زَيْدٍ فَقَدِمَ لَيْلًا عِنَقَ، وَيَمْنُ حَلْفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ زَيْدٍ عَمَّتِ النَّسْبَةُ لِلْمِلْكِ

وَعَنْهُ وَإِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ وَحَمَّادًا رَحِمَهُمَا اللَّهُ قَالَا فَيَمَنْ قَالَ اللَّهُ عَلَى صَوْمٍ رَجَبٍ نَاوِيًا
لِلْيَمِينِ أَنَّهُ نَذَرٌ يَمِينٍ وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْأَمَانَ لِحَقْنِ الدَّمِ الْمُخْتَاطِ فِيهِ فَانْتَهَضَ
الْإِطْلَاقُ شُبْهَةً تَقُومُ مَقَامَ الْحَقِيقَةِ فِيهِ، وَوَضَعَ الْقَدَمَ مَجَازً عَنِ الدُّخُولِ بِهِ فَعَمَّ،
وَالْيَوْمُ إِذَا قُرِنَ بِفَعْلٍ لَا يَمْتَدُّ كَانَ لِمُطْلَقِ الْوَقْتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ
ذُبْرَةٌ (۱)

وَالنَّهَارُ إِذَا امْتَدَّ لِكَوْنِهِ مَعْيَارًا وَالْقُدُومُ غَيْرُ مُتَمَدٍّ فَاعْتَبِرَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ،
وِإِضَافَةُ الدَّارِ نِسْبَةً لِلْمُسْكَنِ، وَهِيَ عَامَّةٌ وَالنَّذْرُ مُسْتَفَادٌ مِنَ الصَّيْغَةِ وَالْيَمِينُ مِنَ
الْمُوجِبِ فَإِنَّ إِيحَابَ الْمُبَاحِ يَمِينٌ كَتَحْرِيمِهِ بِالنَّصِّ وَمَعَ الْإِخْتِلَافِ لَا يَجْعَلُ كَذَابِي
الْبَدَائِعِ (۲)

وَمِنْ هَذَا الْأَصْلِ: لَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي صَلَاةً فَإِنَّهُ لَا يَحْنُثُ إِلَّا بِرَكْعَتَيْنِ؛ لِأَنَّهَا
الْحَقِيقَةُ بِخِلَافِ لَا يُصَلِّي؛ فَإِنَّهُ لَا يَحْنُثُ حَتَّى يَقْبِذَهَا بِسَجْدَةٍ؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ آتِيًا
بِجَمِيعِ الْأَرْكَانِ. وَهَلْ يَحْنُثُ بِوَضْعِ الْجَبْهَةِ، أَوْ بِالرَّفْعِ؟ قَوْلَانِ هُنَا مِنْ غَيْرِ تَرْجِيحٍ
وَيَنْبَغِي تَرْجِيحُ الثَّانِي كَمَا رَجَّحُوهُ فِي الصَّلَاةِ، وَلَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي الظُّهْرَ لَمْ يَحْنُثُ إِلَّا
بِالْأَرْبَعِ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّيهِ بَجَمَاعَةٍ لَمْ يَحْنُثُ بِإِدْرَاكِ رَكْعَةٍ وَاخْتِلَفَ فِيهَا إِذَا آتَى
بِالْأَكْثَرِ.

توجہ: اور ہمارے اوپر اصل مذکور کے بارے میں نقض وارد کیا گیا ہے اس شخص کے مسئلہ سے
جو اپنے بیٹوں کے لئے امان طلب کرے، (اس امان میں) پوتوں کے داخل ہونے کی وجہ سے، اور اس
شخص کے مسئلہ سے جس نے قسم کھائی ہو کہ وہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، تو وہ کسی بھی طرح داخل
ہونے سے حائث ہو جائے گا، اور شخص کے مسئلہ سے جو آزادی کو زید کے آنے کے دن کی جانب
منسوب کرے، پھر زید رات میں آئے تو وہ آزاد ہو جائے گا، اور اس شخص کے مسئلہ سے جو قسم کھالے کہ
زید کے گھر میں داخل نہیں ہوگا، تو یہ نسبت ملک اور غیر ملک (ہردو) کو شامل ہوگی، اور اس مسئلہ سے کہ

امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے جو یمین کی نیت سے کہے: اللہ علی صوم رجب، کہ یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی، اور ان (سب مسائل) کا جواب یہ دیا گیا کہ امان اس خون کی حفاظت کے پیش نظر ہے جس میں احتیاط برتی جاتی ہے، تو اطلاق نے شبہ پیدا کر دیا جو اس مسئلہ میں حقیقت کے قائم مقام ہے، اور وضع قدم اس میں داخل ہونے سے مجاز ہے، لہذا وہ عام ہوگا، اور لفظ ”یوم“ جب ایسے فعل سے متصل ہو جو ممتد نہیں ہوتا تو وہ مطلق وقت کے لئے ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ”وَمَنْ يُولِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرہ“ اور (صرف) دن کے لئے ہوتا ہے جبکہ وہ فعل ممتد ہو، کہ وہ اس کے لئے معیار ہوتا ہے، اور قدم ممتد نہیں ہے، لہذا مطلق وقت معتبر مانا گیا، اور دار کی اضافت رہائش کی نسبت کے لحاظ سے ہے اور رہائش عام ہے، اور نذر صیغہ سے مستفاد ہے، اور یمین موجب سے، کیونکہ مباح کام کو واجب کرنا بھی تحریم مباح کی طرح نص سے ثابت ہے، اور (جہت) مختلف ہو جانے سے (حقیقت و مجاز کا) اجتماع نہیں رہا، کذا فی البدائع، اور اس اصل کی تفریعات میں سے ہے کہ وہ کوئی نماز نہیں پڑھے گا تو وہ دو رکعت پڑھنے سے حانث ہوگا کہ وہی حقیقت ہے، برخلاف اس صورت کے کہ (اس نے کہا ہو کہ) وہ نماز نہیں پڑھے گا، تو وہ اس وقت حانث ہوگا جبکہ وہ رکعت کو سجدہ کے ساتھ مقید کر دے، اس لئے کہ وہ (اس صورت میں) تمام ارکان کو بحال لانے والا ہوگا، اور کیا وہ محض پیشانی رکھنے سے حانث ہوگا؟ یا اس کو اٹھا لینے سے؟ اس بارے میں دو قول ہیں، جن میں سے کسی کو رائج نہیں کہا گیا، اور مناسب ہے کہ دوسرے کو ترجیح ہو، جیسا کہ نماز کے مسئلہ میں وہی رائج ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ظہر نہیں پڑھے گا تو وہ چاروں رکعت پڑھ کر حانث ہوگا، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ جماعت سے نماز نہیں پڑھیگا تو وہ محض (جماعت کی) ایک رکعت پالینے سے حانث نہیں ہوگا، اور اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ وہ اکثر رکعات جماعت سے اداء کرے۔

کچھ مسائل، جو قاعدہ کے خلاف ہیں:

نشریح: مذکورہ قاعدہ: ”الاصل فی الکلام الحقیقۃ“ پر چند مسائل کو لے کر اعتراض کیا گیا ہے، بایں معنی کہ قاعدہ کا مقتضی یہ ہے کہ کلام صرف حقیقت پر محمول ہوگا، مجاز کو شامل نہیں ہوگا کما مر، لیکن کچھ مسائل وہ ہیں، جن میں کلام مجاز پر بھی مشتمل ہے، جس کی وجہ سے حقیقت و مجاز ہر دو کا اجتماع ہو رہا ہے، وہ مسائل یہ ہیں:

(۱) کسی کافر نے مسلمانوں سے اپنے بیٹوں کے لئے امان کی درخواست کی: ”آمنونی علی ابنائی“، مسلمانوں نے اس کے بیٹوں کو امان دیدی، تو یہ امان بیٹوں کے ساتھ مختص نہیں ہوگی، بلکہ اس کے پوتوں اور ان سے نیچے تک کی تمام نسلوں کو شامل ہوگی، حالانکہ ازروئے قاعدہ صرف بیٹوں کے ساتھ مختص ہونی چاہئے، کہ ”ابناء“ کے حقیقی مصداق وہی ہیں۔

(۲) کسی نے قسم کھائی: ”لایضع قدمہ فی دار فلان“، تو اس کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ اس فلاں کے گھر میں جس طرح بھی داخل ہوگا: ننگے پاؤں، جوتے چپل کے ساتھ، پیدل، یا سوار ہو کر، بہر صورت حانث ہو جائے گا، حالانکہ ”ضع قدم“ کے حقیقی معنی ننگے پاؤں داخل ہونا ہے، تو صرف اسی صورت میں ازروئے قاعدہ حانث ہونا چاہئے، مگر بہر صورت دخول سے حنث کا حکم کیا گیا ہے۔

(۳) کسی نے یوں کہا کہ: جس دن زید آئے گا اس دن میرا غلام آزاد ہے، تو زید خواہ رات کو آئے، تب بھی اس کا غلام آزاد قرار دیا جائے گا، حالانکہ اس نے ”یوم“ کا لفظ بولا ہے، جس کے حقیقی معنی صرف دن کے ہیں: مگر دن و رات مطلق وقت اس سے مراد لیا گیا:

(۴) کسی نے قسم کھائی کہ: ”لایسکن دار زید“، تو اس کا حکم یہ بیان کیا گیا کہ وہ زید کے مملوکہ وغیر مملوکہ کسی بھی مکان میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا، حالانکہ حقیقی مکان کا اطلاق صرف مملوکہ مکان پر ہوتا ہے، لیکن یہاں اس سے قطع نظر زید کی جانب منسوب ہر مکان میں دخول سے حنث کا حکم کیا گیا۔

(۵) کسی نے اگر کہا: اللہ علی صوم واجب، جس سے اس کی مراد یمین تھی اس کا مقتضی یہ ہے کہ اگر وہ اس کو پورا نہ کرے تو اس پر صرف کفارہ واجب ہو، مگر امام صاحب اور امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ جملہ نذر و یمین ہر دو کو شامل ہوگا، لہذا اس کے مطابق عمل نہ کرنے کی صورت میں کفارہ کے ساتھ قضاء بھی واجب ہوگی، تو نذر و یمین ہر دو کو شامل ہونا، حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے، جو قاعدہ مذکورہ کے مقتضاء کے خلاف ہے؟

ان مسائل کا صحیح مفہوم اور محمل:

وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْأَمَانَ لِحَقِّقِ الدِّمِ الْخ: یہاں سے مصنف ”ان پانچوں مسائل کا جن کو لے کر

اعتراض کیا گیا ہے، ترتیب وار جواب دیا ہے:

پہلے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں ابناء کے ساتھ احفاد کو بھی اس لئے امان دی گئی ہے کہ یہ معاملہ دم کا ہے، جس میں احتیاط ملحوظ ہوتی ہے، یہاں اگرچہ صرف ”ابناء“ کا لفظ بولا گیا ہے، مگر بسا اوقات اس کا اطلاق جمیع نسل پر بھی ہوتا ہے، مثلاً بنی آدم، بنی ہاشم، ان سے پوری نسل مراد ہوتی ہے، تو چونکہ ”ابناء“ میں احفاد کے دخول کا شبہ و احتمال تھا، اس لئے ازراہ احتیاط اس شبہ کو حقیقت پر محمول کرتے ہوئے احفاد کو بھی امن دیدیا گیا، نیز امان شبہ سے بھی ثابت ہو جاتی ہے، چنانچہ فقہاء نے تحریر کیا ہے کہ: اگر کسی نے پہاڑ پر موجود کافر کو کہا: ”انزل ان کنث رجلاً“ (نیچے آ، اگر تو مرد ہے) اور مقصد اس کو نیچے بلا کر اس سے قتال تھا، لیکن اس نے اس کو امان سمجھا، تو یہ امان شمار ہوگا اور اس سے قتال جائز نہیں ہوگا۔^(۱)

الحاصل یہاں احفاد، ابناء میں بحیثیت حقیقت داخل ہیں نہ کہ بحیثیت مجاز، فلا جمع بین الحقیقۃ

والمجاز۔

دوسرے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں بہر صورت دخول سے حنث کا حکم اس لئے کیا گیا ہے کہ اس میں ”وضع قدم“ سے دخول مراد ہے، وضع قدم کے حقیقی معنی ہیں: براہ راست صرف پیر رکھنا، مگر یہ حقیقت مہجور ہے، چنانچہ اگر کوئی لیٹ کر صرف پاؤں داخل کر دے، تو اسے گھر میں قدم رکھنے والا شمار نہیں کیا جاتا، بلکہ جو جمیع جسمہ داخل ہوا اس کے دخول کو دخول سمجھتے ہیں، تو چونکہ ”وضع قدم“ کی حقیقت متروک ہے، اس لئے یہاں اسکے مجازی معنی مراد لئے گئے، بلکہ عموم مجاز اختیار کرتے ہوئے مطلق دخول مراد لیا گیا، جس میں ہر طرح داخل ہونا شامل ہے، لہذا جب اصل حقیقت مراد ہی نہیں ہے، تو پھر اجتماع بین الحقیقۃ والمجاز کا اشکال بھی وارد نہیں ہوگا۔

تیسرے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”یوم“ سے مطلق وقت مراد ہے، اس لئے کہ یوم کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ: اگر وہ ایسے فعل کے ساتھ مقرون ہو جو ممتد ہو، یعنی جس کے انجام دہی کی مدت طے کی جاسکے، مثلاً لبس، سیر، رکوب وغیرہ، چنانچہ کہہ سکتے ہیں کہ لبس یومین، سرٹ یوما (میں نے دو دن تک کپڑے پہنے رکھے، میں دن بھر چلتا رہا) وغیرہ، اس صورت میں اس سے اس کے حقیقی معنی یعنی خاص دن کا وقت مراد ہوتا ہے، بایں معنی کہ اس فعل کے لئے یوم کی حیثیت معیار کی ہو جاتی ہے، اور اگر

ایسے فعل کے ساتھ مقرون ہو جو ممتد نہیں ہوتا، یعنی اس کے لئے مدت متعین نہ کی جاسکتی ہو مثلاً قدم، دخول وغیرہ، چنانچہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ: قدمت یومین، دخلت ثلاثاً أيام، تو ایسی صورت میں اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے، دن کی تخصیص باقی نہیں رہتی، اور یہ اس کے مجازی معنی ہیں ”جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: ”وَمَنْ يُولِهِمْ يَوْمَئِذٍ ذُبُّوهُ“ (جو اس دن ان کفار سے پیٹھ پھیرے گا)، اس آیت میں ”یوم تولیہ“ کیساتھ مقرون ہے، اور تولیہ ایسا فعل ہے جو ممتد نہیں ہوتا یعنی اس کے لئے وقت کی تحدید نہیں ہو سکتی، لہذا یہاں ”یوم“ سے مطلق وقت مراد ہوگا، کہ خواہ دن میں پیٹھ پھیرے یا رات میں۔ ہمارے مسئلہ میں بھی ”یوم“ ”قدم“ کے ساتھ مقرون ہے، جو ایسا فعل ہے جو ایک لمحہ میں انجام پا جاتا ہے، لہذا یہاں بھی دن کی تخصیص نہیں ہوگی، قدم زید دن میں ہو یا رات میں غلام بہر صورت آزاد ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ رات میں آزادی بحیثیت عموم مجاز ہے، لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا اشکال وارد نہیں ہوگا۔

اوپر لفظ ”یوم“ کے بارے میں جو ضابطہ ذکر کیا گیا وہ اس صورت میں ہے جب کہ لفظ یوم نکرہ استعمال ہو، اگر یوم معرفہ استعمال ہو تو پھر اس سے خاص دن ہی مراد ہوگا، نیز راجح قول کے مطابق فعل ممتد ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ اس کے لئے مطلق مدت متعین طے کی جاسکتی ہو، یہ ضروری نہیں کہ جس کے لئے دن بھر کی مدت طے کی جاسکتی ہوگی، وہی ”فعل ممتد“ ہوگا، اور اس بارے میں ”یوم“ کے مظروف کا اعتبار ہے نہ کہ مضاف الیہ کا، یعنی امتداد فعل یا عدم امتداد فعل کا تعین یوم کے مظروف کے لحاظ سے ہوگا، اس کے مضاف کے لحاظ سے نہیں، اس طرح کل چار صورتیں ہو جائیں گی: (۱) یوم کا مظروف اور مضاف الیہ دونوں ممتد ہوں (۲) دونوں غیر ممتد ہوں (۳) مظروف ممتد ہو اور مضاف الیہ غیر ممتد، (۴) مظروف غیر ممتد اور مضاف الیہ ممتد، اول کی مثال ”امرك بیدك یوم یركب زید“، ثانی کی مثال: ”انت طالق یوم یقدم زید“، ثالث کی مثال: ”امرك بیدك یوم یقدم زید“، راجح کی مثال: ”انت حر یوم یركب زید“ (۱)

چوتھے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں دار کی اضافت زید کی جانب بلحاظ سکنی ہے، یعنی زید کے مسکونہ مکان میں نہیں رہوگا، تو چونکہ از روئے سکنی نسبت ہے، لہذا وہ زید کے جس بھی مسکونہ مکان میں رہے گا حادث ہو جائے گا، خواہ وہ زید کا مملوک ہو، یا مستاجر و مستعار، نیز خواہ زید اس میں فی الحال رہائش

پذیر ہو یا نہ ہو، چنانچہ اگر زید کے ایسے مملوک مکان میں داخل ہوا جس میں وہ فی الحال رہائش پذیر نہیں ہے تب بھی حانث ہو جائے گا، کیونکہ تقدیر اوہ بھی زید کا مسکون مکان ہے^(۱) حاصل یہ کہ اس مثال میں بھی بطریق عموم مجاز حنث کا حکم کیا گیا ہے، فلا اشکال۔

پانچویں مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک صیغہ سے جو نذر و یمین کے انعقاد کا حکم کیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر تو صیغہ سے مستفاد ہے کہ صیغہ ہی نذر کا ہے اور اس صیغہ کا موجب و مقتضی یمین بھی ہے، کیونکہ اس میں ایجابِ مباح پایا جاتا ہے، بایں معنی کہ رجب کا روزہ واجب نہیں تھا، اس کی نذر کی وجہ سے واجب ہو گیا، اور ایجابِ مباح بھی تحریمِ مباح کی طرح یمین ہے، اس لئے کہ ایجابِ مباح اپنی ضد کی تحریم کا مقتضی ہے، کیونکہ مباح کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں شق جائز ہوں، اور جب ایک شق اپنے اوپر واجب کر لی تو دوسری شق خود بخود حرام ہو گئی، لہذا ایجابِ مباح تحریمِ مباح کو مضمّن ہوا، پس جس طرح تحریمِ مباح کا یمین ہونا نص سے ثابت ہے، اسی طرح ایجابِ مباح کا یمین ہونا بھی نص سے دلالت ثابت قرار پائے گا، اور وہ نص ہے: ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ“^(۲)

بہر حال اصل یہ بتلانا ہے کہ اس مسئلہ میں نذر کے انعقاد کا حکم صیغہ کی بنیاد پر ہے اور یمین کے انعقاد کا حکم اس کے موجب و مقتضی کی بنیاد پر، تو ہر دو کے اجتماع کی جہات علیحدہ علیحدہ ہیں، پس اس کو حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں کہا جائے گا، کہ وہ اس وقت لازم آتا، جبکہ دونوں کی جہات ایک ہوتیں۔^(۳)

(۱) التحقیق الباہر۔

(۲) سورة التحريم، آیت: ۱، ۲۔

(۳) ویسے اس مسئلہ کی کل چھ صورتیں ہیں: (۱) اس جملہ سے قائل کی کچھ بھی نیت نہ ہو، (۲) نذر کی نیت کرے اور یمین کی نیت نہ کرے، (۳) نذر کی نیت کرے اور یمین کی نیت نہ کرے (۴) یمین کی نیت کرے اور نذر کی نیت نہ کرے، (۵) یمین کی نیت کرے اور نذر کی نیت نہ کرے، (۶) ہر دو کی نیت کرے، ان صورتوں میں سے پہلی تین صورتوں میں بالاتفاق نذر منعقد ہوگی، اور چوتھی صورت میں بالاتفاق یمین، اخیر کی دو صورتوں میں اختلاف ہے اور یہاں مصنفؒ کے کلام میں بھی دو صورتیں مراد ہیں، جیسا کہ ”ناویا الیمین“ سے ظاہر ہے، حضراتِ طرفینؒ کے یہاں ان میں یمین اور نذر ہر دو منعقد ہوں گی، جس کی وجہ بیان کی گئی اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں صرف نذر منعقد ہوگی کہ صیغہ نذر کا ہے۔ (بدائع الصنائع ۴/۲۴۴)۔

لا یصلی صلوٰۃ کے حلف کا حکم:

وَمِنْ هَذَا الْأَصْلِ: لَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي صَلَاةَ الْخ: ایک شخص نے قسم کھائی: لا یصلی صلوٰۃ تو اس صورت میں وہ کم از کم دو رکعت کے پڑھنے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی قسم میں ”صلوٰۃ“ کا اضافہ کیا ہے، جس سے مطلق یعنی کامل نماز مراد ہوگی، اور شریعت کی نگاہ میں دو رکعت سے کم کامل نماز نہیں، چنانچہ حدیث میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے^(۱) اس لئے حالف پوری دو رکعات پڑھنے سے حانث ہوگا، البتہ اگر وہ صرف ”لا یصلی“ کہے تو پھر ایک رکعت کے پڑھنے سے ہی حانث ہو جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں اس کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل صلوٰۃ انجام نہیں دے گا اور ایک رکعت پڑھ لینے سے فعل صلوٰۃ کی انجام دہی ہو جاتی ہے، کہ اس میں نماز کے تمام ارکان متحقق ہو جاتے ہیں، اگرچہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نیت باندھتے ہی وہ حانث ہو جائے جیسا کہ روزہ کے بارے میں قسم کھانے کی صورت میں روزہ کی ابتداء کرنے ہی سے حنث کا حکم ہو جاتا ہے، مگر چونکہ روزہ صرف ایک فعل (ترک مفطرات) پر مشتمل ہے، اسلئے وہاں ابتداء صوم ہی سے حنث کا حکم کر دیا گیا اور نماز متعدد افعال (قیام، قراءت، رکوع و سجود) پر مشتمل ہوتی ہے، اس لئے جب تک پورے افعال متحقق نہ ہوں تو فعل صلوٰۃ کا اطلاق نہیں ہوگا، اور پورے افعال کا تحقق کامل ایک رکعت سے ہوتا ہے۔

مگر اس میں اختلاف ہے کہ کیا سجدہ میں محض وضع جبہ سے افعال مکمل ہو جائیں گے، یا رفع جبہ سے افعال مکمل ہوں گے؟ اس میں دونوں ہی قول ہیں: امام ابو یوسف اول کے قائل ہیں اور امام محمد ثانی کے، یہاں مسئلہ یمین میں حضرات فقہاء نے کسی کو رائج نہیں قرار دیا، البتہ مسئلہ صلوٰۃ میں امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، لہذا یہاں بھی انہیں کے قول کو ترجیح حاصل ہوگی۔

لا یصلی الظهر کے حلف کا حکم:

وَلَوْ حَلَفَ لَا يُصَلِّي الظُّهْرَ الْخ: کسی نے قسم کھائی کہ وہ ظہر کی نماز نہیں پڑھے گا، تو جب تک چار

(۱) وذلک الحدیث نصہ: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن البتیر وان یصلی الرجل رکعة واحدة یوتر بہا،

رواہ ابن عبد اللہ فی التمهید، ۲/۵۷۵، وقال ابن مسعودؓ: ما اجزت رکعة واحدة قط رواہ الامام محمد فی مؤلفہ / باب

رکعت نہ پڑھ لے تو حائث نہیں ہوگا، کہ ظہر چار رکعت کو کہتے ہیں۔

ایسے ہی کسی نے قسم کھائی کہ وہ مثلاً ظہر جماعت سے نہیں پڑھے گا، پھر وہ جماعت میں شامل ہوا، مگر مسبوق ہو گیا اور صرف ایک رکعت جماعت کے ساتھ پڑھی، تو وہ شخص حائث نہیں ہوگا، اس لئے کہ محض ایک رکعت جماعت سے پڑھنے والا باجماعت نماز پڑھنے والا شمار نہیں ہوتا، کہ اس نے کچھ رکعات منفرداً پڑھی ہیں، گو جماعت کی فضیلت حاصل ہو جائے گی، کہ جماعت کی فضیلت محض نیت کی بنیاد پر بھی حاصل ہو جاتی ہے، اور کسی نے اگر اکثر رکعات جماعت سے پڑھیں تو اس میں اختلاف ہے، بعض للاکثر حکم الکمل کے ضابطہ سے حائث مانتے ہیں علامہ سرخسیؒ اسی کے قائل ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ چونکہ حقیقۃ جماعت نہیں ملی، اس لئے حائث نہیں ہوگا، یہی راجح ہے۔^(۱)

خَاتِمَةٌ تَشْمَلُ عَلَى فَوَائِدٍ فِي تِلْكَ الْقَاعِدَةِ أَغْنِي: الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ.
الْفَائِدَةُ الْأُولَى: تُسْتَشْنَى مِنْهَا مَسَائِلُ: الْأُولَى: الْمُسْتَحَاضَةُ الْمُتَحَبِّرَةُ يَلْزَمُهَا
الِاغْتِسَالُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَهُوَ الصَّحِيحُ. الثَّانِيَةُ: إِذَا وَجَدَ بَلَلًا وَلَا يَذَرِي أَنَّهُ مِنْهُ، أَوْ
مَذِيٍّ قَدَّمْنَا إِيحَابَ الْغُسْلِ مَعَ وُجُودِ الشَّكِّ. الثَّالِثَةُ: وَجَدَ فَاَرَةً مَيِّتَةً وَلَمْ يَذَرِ مَتَى
وَقَعَتْ وَكَانَ قَدْ تَوَضَّأَ مِنْهَا، قَدَّمْنَا وَجُوبَ الْإِعَادَةِ عَلَيْهِ مُفَصَّلًا مَعَ الشَّكِّ. الرَّابِعَةُ:
قَدَّمْنَا أَنَّهُ لَوْ شَكَّ هَلْ كَبَّرَ لِلِافْتِتَاحِ أَوْ لَا، أَوْ أَخَذَ أَوْ لَا، أَوْ مَسَحَ رَأْسَهُ أَوْ لَا،
وَكَانَ أَوَّلَ مَا عَرَضَ لَهُ اسْتِقْبَالُ الْخَامِسَةِ: أَصَابَتْ ثَوْبَهُ نَجَاسَةٌ وَلَا يَذَرِي أَيَّ
مَوْضِعٍ أَصَابَتْهُ، غَسَلَ الْكُلَّ عَلَى مَا قَدَّمْنَا عَنِ الظُّهْرِيَّةِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْإِخْتِلَافِ.
السَّادِسَةُ: رَمَى صَيْدًا فَجَرَحَهُ، ثُمَّ تَغَيَّبَ عَنْ بَصَرِهِ، ثُمَّ وَجَدَهُ مَيِّتًا وَلَا يَذَرِي سَبَبَ
مَوْتِهِ يَحْرُمُ مَعَ وُجُودِ الشَّكِّ لَكِنْ شَرَطَ فِي الْكَنْزِ^(۲) الْإِحْرَامَتَهُ أَنْ يَقْعُدَ عَنْ طَلَبِهِ،
وَشَرَطَ قَاضِي خَانَ أَنْ يَتَوَارَى عَنْ بَصَرِهِ،^(۳) وَإِلَيْهِ يُشِيرُ مَا فِي الْهِدَايَةِ،^(۴) وَالْمُعْتَمَدُ
الْأَوَّلُ. السَّابِعَةُ: لَوْ أَكَلْتُ الْهَرَّةُ فَاَرَةً قَالُوا: إِنْ شَرِبْتَ عَلَى فَوْرِهَا الْمَاءَ يَتَنَجَّسُ كَشَارِبِ

(۱) رد المحتار نعمانیہ ۱/۸۳۸۔

(۲) کنز الدقائق ص ۳۳۶۔

(۳) فتاویٰ قاضی خان علی ہامش الہندیہ ۳/۳۶۳، ۳۶۵۔

(۴) ہدایہ آخرین ص ۵۱۰۔

الْخَمْرِ إِذَا شَرِبَ الْمَاءَ عَلَى قَوْرِهِ وَلَوْ مَكَثَتْ سَاعَةً، ثُمَّ شَرِبَتْ لَا يَتَنَجَّسُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِاخْتِيَالِ غَسْلِهَا فَمَهَا بِلُعَابِهَا. وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ يَتَنَجَّسُ بِنَاءً عَلَى أَصْلِهِ مِنْ أَنَّهَا لَا تَزُولُ إِلَّا بِالْمُطْلَقِ كَالْحُكْمِيَّةِ:

ترجمہ: خاتمہ: اس میں اس قاعدہ یعنی ”الیقین لا يزول بالشك“ کے بارے میں چند فوائد مذکور ہیں، پہلا فائدہ: اس قاعدہ سے چند مسائل مستثنیٰ ہیں، پہلا مسئلہ: مستحاضہ متحیرہ اس پر ہر نماز کے لئے غسل کرنا لازم ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، دوسرا مسئلہ: جب کوئی شخص تری دیکھے اور اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ منی ہے یا ندی؟ تو ہم نے پہلے بیان کیا کہ شک کے باوجود غسل واجب ہوگا، تیسرا مسئلہ: کسی کو (کنویں میں) چوہا ملا اور اسے یہ علم نہیں کہ یہ کب گرا؟ اور وہ اس سے وضو بھی کر چکا تھا، تو ہم پہلے تفصیل سے بیان کر چکے کہ اس پر نمازوں کا اعادہ واجب ہوگا شک کے باوجود۔ چوتھا مسئلہ: ہم نے پہلے ذکر کیا کہ اگر کسی کو شک ہوا کہ اس نے تکبیر افتتاح کہی یا نہیں کہی، اس کو حدث لاحق ہوا یا نہیں؟ یا اپنے سر کا مسح کیا یا نہیں؟ اور اس قسم کا شک اس کو پہلی مرتبہ پیش آیا ہو تو وہ از سر نو نماز پڑھے، پانچواں مسئلہ: کسی کے کپڑے پر نجاست لگی، اور یہ معلوم نہیں رہا کہ کس جگہ لگی؟ تو اس کے مطابق جو ہم نے ”ظہیریہ“ کے حوالہ سے پہلے ذکر کیا، وہ پورے کپڑے کو دھوئے گا، اور اس میں اختلاف بھی ہے، چھٹا مسئلہ: کسی نے شکار کو تیر مارا، جس سے اس کو زخم لگ گیا، پھر وہ شکاری کی نظر سے غائب ہو گیا، پھر وہ اس کو مردہ ملا، اور اس کی موت کا سبب معلوم نہیں، تو شک کے باوجود وہ حرام قرار پائے گا، لیکن ”کنز الدقائق“ میں اس کی حرمت کی شرط یہ بیان کی ہے کہ وہ اس کی تلاش سے بیٹھ گیا ہو، اور قاضی خان نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس کی نگاہ سے غائب ہو گیا ہو، اور اسی طرف وہ مشیر ہے جو ہدایہ میں ہے، اور معتمد قول پہلا ہے۔ ساتواں مسئلہ: اگر بلی نے چوہا کھایا تو فقہاء نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے اس کے فوراً بعد پانی پیا تو وہ پانی ناپاک ہو جائے گا، جیسا کہ شراب پینے والا جب شراب کے فوراً بعد پانی پی لے (تو وہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے) اور اگر وہ کچھ دیر ٹھہری رہی پھر اس نے پانی پیا تو امام صاحب کے نزدیک پانی ناپاک نہیں ہوگا، اس احتمال کی وجہ سے کہ اس کا منہ اس کے لعاب سے دھل گیا ہو، اور امام محمد کے نزدیک (اب بھی) پانی ناپاک ہو جائے گا، (یہ حکم) ان کے اس اصول پر مبنی ہے کہ نجاست حقیقیہ صرف ماء مطلق سے زائل ہوتی ہے، جیسا کہ حکمیہ (ماء مطلق سے زائل ہوتی ہے)

خاتمہ: جس میں چند فوائد مذکور ہیں:

تشریح: یہ قاعدہ جو بہت دور سے چلا آ رہا ہے، ختم ہونے کو ہے، مصنفین کی عادت ہے کہ جو مسائل رہ جاتے ہیں، ان کو باب کے اختتام پر ذکر کرتے ہیں اور اپنے اپنے ذوق کے لحاظ سے خاتمہ، مسائل شتی، تذیل اور تتمہ وغیرہ مختلف عناوین سے ان کو تعبیر کرتے ہیں، یہاں اس قاعدہ سے متعلقہ جو مزید افادات مصنف کو بیان کرنے مقصود ہیں اس کے لئے انہوں نے ”خاتمہ“ کا عنوان ذکر کیا ہے، یہ خاتمہ چند فوائد پر مشتمل ہے، پہلے فائدہ میں اس قاعدہ سے مستثنیٰ مسائل مذکور ہیں۔

(۱) فائدہ اولیٰ: چند مستثنیٰ مسائل، پہلا مسئلہ: مستحاضہ متحیرہ کا حکم:

الفَائِدَةُ الْأُولَى: تُسْتَثْنَى مِنْهَا مَسَائِلُ الْخ: اس قاعدہ سے مستثنیٰ مسائل میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو مستحاضہ متحیرہ ہو اس پر صحیح قول کے مطابق ہر نماز کے لئے غسل کرنا لازم ہے، مستحاضہ متحیرہ سے مراد وہ مستحاضہ ہے جس کو نہ حیض آنے کا وقت یاد ہو اور نہ بند ہونے کا، اور نہ ہی اس کے ایام یاد ہوں، چونکہ اس کے حق میں ہر وقت طہر، دخول فی الحيض اور خروج من الحيض سب محتمل ہیں، اور خروج من الحيض موجب غسل ہے اس لئے یہ ہر نماز غسل کر کے پڑھے گی، اگرچہ ضابطہ: اليقين لا يزول بالشك کا تقاضہ یہ ہے کہ: اس پر غسل واجب نہ ہو، کیونکہ موجب غسل یعنی خروج من الحيض کا شک ہے، اور محض شک سے یقین (حالت حیض) زائل نہیں ہوتا، مگر بر بنائے احتیاط ضابطہ کے خلاف غسل کے وجوب کا حکم کیا گیا۔

مستحاضہ عورت کی انواع اور ان کے مفصل احکام:

مستحاضہ عورت کئی طرح کی ہوتی ہے:

(۱) مستحاضہ مبتدآة: وہ عورت جس کو زندگی میں پہلی مرتبہ حیض آیا اور پھر مسلسل آنے لگا، اس کا حکم یہ ہے کہ دس روز تک اس کا خون حیض شمار ہوگا، اور بیس روز تک استحاضہ، اس عورت کا خون جب تک مستمر رہے اسی ترتیب کے لحاظ سے نماز روزہ وغیرہ کرتی رہے گی، یعنی جو دس روز حیض کے ہوں گے ان میں یہ ممنوع ہوں گے، اور جو بیس روز استحاضہ کے ہوں گے ان میں ان کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

(۲) مستحاضہ معتادہ: وہ عورت جس کو کچھ عرصہ باقاعدگی کے ساتھ خون آیا ہو اور پھر مسلسل خون

آنے لگا ہو، امام ابو یوسفؒ کے یہاں معتادہ ہونے کے لئے ایک مرتبہ باقاعدگی کے ساتھ خون آنا کافی ہے اور حضراتِ طرفینؒ کے یہاں دوسرے، یعنی امام ابو یوسف کے مذہب کے مطابق اگر عورت کو ایک مرتبہ بھی باقاعدگی کے ساتھ حیض و طہر آجائے تو وہ معتادہ ہو جائے گی، خواہ اس کے بعد پھر دوبارہ باقاعدگی کے ساتھ خون نہ آئے، اور حضراتِ طرفینؒ کے یہاں ایسا دوسرے مرتبہ ہونا ضروری ہے، تب عورت معتادہ ہوگی، فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔^(۱)

معتادہ کا حکم یہ ہے کہ اگر ایامِ عادت کے بعد بھی اس کو خون آتا رہے تو اگر پورے دس روز میں یا اس سے پہلے موقوف ہو جائے تو یہ عادت کی تبدیلی شمار ہوگی اور یہ سب خون حیض کہلائے گا اور اگر دس روز سے تجاوز کر جائے تو جتنے ایام کی عادت تھی اتنے ایام حیض کے اور باقی تمام استحاضہ کے ہوں گے، نیز اگر خون مسلسل جاری رہے، تو بھی یہی حکم ہوگا کہ بقدر عادت حیض اور باقی استحاضہ، مثلاً اگر مہینہ میں سات روز حیض کی عادت تھی، تو جب تک خون مستمر رہے ہر ماہ سات دن حیض اور باقی ایام استحاضہ کے ہوں گے۔

(۳) مستحاضہ متحیرہ: وہ عورت جو پہلے معتادہ تھی یعنی اس کو باقاعدگی کے ساتھ خون آتا تھا پھر اس کو خون مسلسل آنے لگا اور اس کو خون کی اپنی سابقہ عادت بھی یاد نہ رہی، اس کی پھر تین صورتیں ہیں:

(الف) متحیرہ بالعدد: وہ عورت جس کو اپنے ایام حیض کی تعداد یاد نہ ہو کہ وہ کتنے روز تھے؟ البتہ اس کے وقوع کا زمانہ یاد ہو، مثلاً یہ کہ مہینہ کے پہلے عشرہ میں آتا تھا۔

(ب) متحیرہ بالزمان: وہ عورت جو وقوعِ حیض کا زمانہ بھول گئی ہو کہ وہ شروع ماہ تھا یا درمیان ماہ یا اخیر ماہ، البتہ ایام یاد ہوں۔

(ج) متحیرہ بالعدد والزمان: وہ عورت جسے نہ ایام حیض کی تعداد یاد ہو اور نہ اس کے وقوع کا زمانہ۔

متحیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحرری کرے اگر اس کو اپنے ایام و زمانہ عادت یاد آجائے یا کم از کم کسی جانب ظن غالب قائم ہو جائے تو اسکے مطابق عمل کرے، اور اگر کچھ یاد نہ آئے اور نہ کسی جانب ظن غالب قائم ہو تو پھر اس کی مختلف صورتیں اور احکام حضراتِ فقہاء نے ذکر کئے ہیں، اور بنیادی اصول اس کے بارے

میں یہ مقرر کیا ہے کہ اس کو جن ایام کے بارے میں ایام حیض ہونے کا یقین ہو ان میں وہ نماز چھوڑ دے، اور جن ایام میں طہر کا یقین ہو ان میں ہر نماز کے لئے وضوء کرے، اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ وہ حیض یا طہر یا دخول فی الحيض کے ایام ہیں، ان میں بھی یہی حکم ہے کہ ہر نماز کے لئے وضوء کرتی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ وہ طہر یا حیض یا خروج من الحيض کے ایام ہیں تو ہر نماز غسل کر کے پڑھتی رہے۔ اس اصول کے مطابق متحیرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز چھوڑ دے گی، لہذا:

(الف) اگر اس کو حیض مہینہ کے اخیر میں آتا ہو تو حیض چونکہ دس روز سے زائد نہیں ہوتا، اس لئے بیس روز تک تو وہ طاہرہ شمار ہوگی اور وضوء کر کے نماز پڑھتی رہے گی، پھر بیس روز کے بعد بھی سات روز تک ہر نماز وضوء کر کے پڑھے گی، اس لئے کہ ان ایام میں اگرچہ حیض شروع ہونے کا احتمال ہے، مگر چونکہ صرف احتمال ہے اس لئے وضوء کرنا کافی ہوگا، اور اخیر کے تین دنوں میں نماز چھوڑ دے گی، کہ ان ایام میں حیض متیقن ہے، اور ان تین یوم کے گزر جانے کے بعد وہ غسل کر کے پاک ہو جائے گی۔

(ب) اور اگر اس کو حیض بیس روز کے فوراً بعد آتا تھا تو پھر وہ بیس روز کے بعد تین یوم نماز چھوڑ دے گی، کہ حیض کی اقل مدت اتنی ہی ہے، پھر اس کے بعد اخیر ماہ تک ہر نماز غسل کر کے پڑھے گی، اس لئے کہ ہر وقت محتمل ہے کہ حیض منقطع ہو گیا ہو، نیز ان دس دنوں میں رمضان ہو تو پہلے تین دن روزہ نہیں رکھے گی اور اخیر کے سات دنوں میں رکھنا لازم ہوگا، پھر ان دس روزوں کا عادی بھی ضروری ہوگا۔ اور متحیرہ بالزمان کا حکم یہ ہے:

(الف) اگر وہ اپنے ایام حیض کو ان سے دو گئے یا دو گئے سے زائد زمانہ میں بھولی ہو تو ایسی صورت میں کسی بھی دن حیض متیقن نہیں ہوگا، مثلاً کسی عورت کو تین یوم حیض کی عادت تھی جو مہینہ کے اخیر عشرہ میں آتا تھا لیکن یہ معلوم نہ رہا کہ وہ کونسے تین روز تھے ابتداء کے، درمیان کے، اخیر کے، تو ان دس روز میں سے کسی بھی دن حیض متیقن نہیں، لہذا اس عورت کا حکم یہ ہوگا کہ عشرہ اخیرہ کے پہلے تین روز وہ ہر نماز کے وقت ہر نماز کے لئے وضوء کرے گی، کہ ان ایام میں دخول فی الحيض محتمل ہے، اس کے بعد اخیر ماہ تک ہر نماز کے لئے غسل کرے گی کہ ان ایام میں طہر، حیض اور خروج من الحيض ہر ایک محتمل ہے، اور خروج من الحيض موجب غسل ہے، اور اس کی عادت اگر چار پانچ روز حیض آنے کی ہو تو پھر چار پانچ

روز تک وضوء لکل صلوٰۃ اور پھر باقی ایام غسل لکل صلوٰۃ کرے گی، کہ اس صورت میں بھی کسی بھی روز حیض متیقن نہیں۔

(ب) اور اگر وہ اپنے ایام حیض ان سے دو گنے سے کم زمانہ میں بھولی ہو، تو ایسی صورت میں اس کے کچھ ایام میں حیض متیقن ہوگا، مثلاً مہینہ کے اخیر عشرہ میں چھ روز حیض آتا تھا مگر یہ یاد نہیں رہا، کہ وہ چھ یوم اخیر عشرہ کے ابتداء کے تھے یا اخیر کے، تو ان دس دنوں میں پانچویں اور چھٹے دن کا یوم حیض ہونا متیقن ہے، خواہ اس کو حیض ان دس دنوں میں شروع میں آتا ہو یا بیچ میں یا اخیر میں، لہذا ان دنوں میں تو وہ نماز چھوڑ دے گی، اور اس سے پہلے کے چار روز میں وضوء لکل صلوٰۃ کرے گی، کہ دخول فی الحیض محتمل ہے، اور اخیر کے چار روز میں غسل لکل صلوٰۃ کرے گی کہ خروج من الحیض کا امکان ہے۔

اور مَتَحِیْرَةٌ مُطْلَقَةً (ای بالعدد والزمان) کا حکم یہ ہے کہ جب اس کو طہر اور دخول فی الحیض میں شک ہو تو وہ وضوء لکل صلوٰۃ کرے گی، اور جب طہر اور خروج من الحیض میں شک ہو تو غسل لکل صلوٰۃ، مثلاً ایک عورت کو صرف اتنا یاد ہو کہ اس کو ہر ماہ حیض آتا تھا اور نصف اخیر میں منقطع ہوتا تھا، اس کے علاوہ کچھ یاد نہیں، تو مہینہ کے نصف اول میں طہر اور دخول فی الحیض ہر دو محتمل ہیں، لہذا ان ایام میں وہ وضوء لکل صلوٰۃ کرے گی، اور نصف اخیر میں طہر اور خروج من الحیض محتمل ہیں، اس لئے ان ایام میں وہ غسل لکل صلوٰۃ کرے گی، اور اگر کسی کو اتنا بھی یاد نہ ہو یعنی نہ حیض آنا یاد ہو نہ بند ہونا اور نہ اس کے ایام اور نہ اس کا زمانہ، تو چونکہ اس کے حق میں ہر وقت طہر دخول فی الحیض اور خروج من الحیض سب محتمل ہیں، لہذا یہ ہر نماز کیلئے غسل کرے گی، بلکہ ہر اگلے وقت میں پچھلے وقت میں پڑھی گئی نماز کا بھی احتیاطاً اعادہ کرے گی، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جس وقت اس نے نماز پڑھی ہو اس وقت یہ عارضہ ہو اور پھر وقت کے خروج سے پہلے پاک ہو گئی ہو، لہذا اس نماز کی قضاء واجب ہوگی۔

(۴) مستحاضۃ ممیزہ: وہ عورت جو خون کا رنگ دیکھ کر پہچان لے کہ وہ حیض ہے، یا استحاضہ، ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں یہ تمیز باللون معتبر ہے لہذا ان کے مطابق ایسی عورت جس خون کو حیض سمجھے وہ ایام حیض کے ہوں گے، اور جس کو استحاضہ سمجھے وہ ایام استحاضہ کے ہوں گے، مگر امام اعظم ابوحنیفہؒ اس کا اعتبار نہیں کرتے، ان کے مذہب میں صرف عادت معتبر ہے، جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی۔ (۱)

(۱) البحر الرائق ۲/۱۹۹، مسائل ابن عابدین ۱/۹۹، الدر المختار مع رد المحتار ۱/۹۱، انعمانیہ، درس ترمذی

حیض واستحاضہ کے احکام کچھ پیچیدہ ہیں اور مردوں کو اس میں ابتلاء بھی نہیں، جس کی وجہ سے ان کی طرف کماحقہ توجہ نہیں ہو پاتی، اس لئے یہ تفصیل ذکر کر دی گئی، تاکہ اس بارے میں کچھ درک پیدا ہو، مفتی کو ہر طرح کے مسائل سے واسطہ پڑتا ہے، اس لئے اس کو سب مسائل سے مناسبت ہونی چاہئے۔
دوسرا مسئلہ: کپڑوں پر تری نظر آئی اس کا حکم:

الثَّانِيَّةُ: إِذَا وَجَدَ بَلَدًا وَلَا يَذَرِي أَنَّهُ مَنِيٌّ، أَوْ مَذْيُ الْخ: ایک شخص نے اپنے کپڑوں پر تری دیکھی، مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ منی ہے یا ندی؟ تو یہاں منی کا محض شک ہے اس کے باوجود غسل واجب ہوگا، حالانکہ اصل عدم خروج منی ہے، تو اس مسئلہ میں بھی یقین پر شک کو مقدم کیا گیا، اس کی مکمل تفصیل اس قاعدہ کے تحت مذکور قاعدہ ثالثہ: ”ما ثبت بيقين لا يرفع الایقین“ کے ذیل میں گزر چکی ہے۔

تیسرا مسئلہ: کپڑوں کے اندر سے مرا ہوا چوہا ملا:

الثَّالِثَةُ: وَجَدَ فَاَرَةً مَيِّتَةً وَلَمْ يَذَرِ مَتًى وَقَعَتْ الْخ: یہ معروف مسئلہ ہے اس میں امام صاحبؒ کے یہاں گزشتہ تین روز اور حضرات صاحبینؒ کے یہاں گزشتہ ایک روز کی نمازوں کا اعادہ ہوگا، حالانکہ اس کے ایک روز یا تین روز پہلے گرنے کا صرف شک ہے اور اصل طہارت ہے، مگر محض شک کی بناء پر یقین (طہارت) کے زوال کا حکم کیا گیا ہے، لہذا یہ بھی ”الایقین لا یزول بالشک“ سے مستثنیٰ ہے۔

چوتھا مسئلہ: حدث کا شک:

الرَّابِعَةُ: قَدَّمْنَا أَنَّهُ لَوْ شَكَّ هَلْ كَبَّرَ لِلِافْتِتَاحِ الْخ: یہ مسئلہ بھی قاعدہ ”ما ثبت بيقين لا يرفع الایقین“ کے تحت گزر چکا ہے، اس میں کئی مسئلہ جمع ہیں، ضابطہ سے استثناء کا تعلق صرف ”أحدث“ اور ”الایقین“ کے تحت گزر چکا ہے، کیونکہ اس میں جب صرف حدث کا شک ہے تو طہارت کے زوال کا حکم نہ ہونا چاہئے، مگر بربناء احتیاط اس میں محض شک سے زوال طہارت کا حکم کیا گیا اور نماز از سر نو پڑھنے کو کہا گیا، باقی دو مسئلے یعنی تکبیر افتتاح اور مسح راس میں پہلی مرتبہ شک واقع ہو، تو انکا استثناء سے کوئی تعلق نہیں ہے، وہ ”من شك هل فعل شيئاً أم لا؟ فالأصل انه لم يفعل“ کے ضابطہ کے مطابق ہیں۔

پانچواں مسئلہ: کپڑے پر نجاست لگی مگر اس کا محل معلوم نہیں:

الْخَامِسَةُ: أَصَابَتْ نَوْبُهُ نَجَاسَةً الْخ: یہ مسئلہ بھی اپنی تمام تر تفصیل کے ساتھ شروع قاعدہ

میں گزر چکا ہے، اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ ایسی صورت میں مکمل کپڑے کو دھویا جائے گا اور دوسرا یہ کہ کسی ایک حصہ کا دھونا کافی ہو جائے گا، تو پہلے قول کے مطابق جو مکمل کپڑا دھونے کا حکم ہے یہ ضابطہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ نجاست صرف ایک حصہ میں لگی ہے، اس لحاظ سے صرف اس حصہ کی ناپاکی متیقن ہے اور باقی کی غیر متیقن، لہذا وہ باقی ”الاصل الطہارة“ کے تحت پاک ہوگا، پس اسکے غسل کا حکم نہ ہونا چاہئے، مگر بربناء احتیاط اس کو بھی ناپاک قرار دے کر تمام کپڑے کے دھونے کا حکم کیا گیا، اور دوسرے قول کی رو سے۔ جو رائج ہے۔ یہ مسئلہ ضابطہ سے مستثنیٰ نہیں، کیونکہ اس میں صرف ایک حصہ کے دھونے کو کہا گیا اور ناپاک بھی ایک ہی حصہ ہوا تھا، تو یہ ”الیقین یزول بالیقین“ کی صورت ہوئی نہ کہ ”الیقین یزول بالشک“ کی۔

چھٹا مسئلہ: شکار زخمی ہونے کے بعد نظروں سے اوجھل ہو گیا پھر مردہ ملا:

السَّادِسَةُ: رَمَى صَيْدًا فَجَرَحَهُ، ثُمَّ تَغَيَّبَ عَنْ بَصَرِهِ الْخ: ایک شخص نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ زخمی ہو گیا، لیکن زخمی ہونے کے بعد وہ اس کی نظروں سے اوجھل ہو گیا، اس کے بعد وہ کہیں مرا ہوا ملا، مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کس وجہ سے مرا ہے؟ تیر لگنے سے یا کسی اور وجہ سے؟ تو ظاہر تو یہی ہے کہ وہ تیر لگنے سے مرا ہے، اس لحاظ سے وہ حلال ہونا چاہئے، مگر ایک احتمال یہ بھی ہے کہ وہ کسی اور وجہ سے مرا ہو، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ حرام ہو، تو یہاں اسی احتمال کو ترجیح ہوگی اور وہ شکار حرام قرار پائے گا، تو اس مسئلہ میں بھی شک و احتمال کو اس ظاہر پر مقدم کیا گیا جو یقین کے درجہ میں ہوتا ہے۔ البتہ اس شکار کی حرمت کے لئے ”کنز“ میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ شکاری نے اس کی تلاش ترک کر دی ہو اور قاضیاں میں ہے کہ محض نگاہوں سے اوجھل ہو جانے سے شکار حرام ہو جائے گا، صاحب ہدایہ کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پہلا قول معتمد و رائج ہے، اس لئے کہ شکار علمۃ صحراء و درختوں کے بیچ کیا جاتا ہے، جہاں علمۃ شکار نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے، اس لئے محض نظروں سے اوجھل ہو جانے حرمت کا حکم لگا دینے میں تنگی ہے، لہذا جب تک وہ تلاش و جستجو میں لگا رہے تو شکار حرام نہیں ہوگا، اور اگر وہ تھک ہار کر بیٹھ گیا اور مایوس ہو گیا پھر اس کے بعد جانور ملا تو وہ حرام شمار ہوگا۔

مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب ہدایہ دوسرے قول کے قائل ہیں یعنی محض نظروں

سے اوجھل ہو جانے سے ان کے یہاں بھی شکار حرام ہو جائے گا، مگر یہ صحیح نہیں، ان کے کلام سے ظاہر ہے کہ ان کے یہاں جانور قعود عن الطلب سے حرام ہوگا نہ کہ تواری عن البصر سے، بلکہ قاضیاں بھی اسی کے قاتل ہیں، ایک موقع سے اگرچہ ایہام ہوتا ہے کہ قاضیاں کے یہاں محض تواری عن البصر سے جانور حرام ہو جائے گا، لیکن دوسرے موقع پر انہوں نے اس پر جزم ظاہر کیا ہے کہ قعود عن الطلب سے جانور حرام ہوگا، لہذا اتمام کتب مذہب اس پر متفق ہیں کہ شکار قعود عن الطلب سے حرام ہوگا، جن کتب سے تواری عن البصر سے حرمت مفہوم ہوتی ہے وہ یا تو وہم ہے یا مرجوح۔^(۱)

ساتواں مسئلہ: بلی چوہا کھانے کے فوراً بعد پانی میں منہ ڈال دے یا شرابی شراب پینے

کے فوراً بعد برتن منہ سے لگالے

السَّابِعَةُ: لَوْ أَكَلْتُ الْهَرَّةُ فَارَةً الْخ: بلی نے چوہا کھایا، تو اس کے بعد اگر فوراً پانی کے برتن میں منہ ڈال دے تو پانی ناپاک ہو جائے گا جیسا کہ شراب پینے والا شراب پیتے ہی اگر پانی سے منہ لگالے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے، البتہ اگر بلی یا شرابی کچھ دیر کے بعد پانی میں منہ لگائیں، تو حضرات شیخین کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوگا، اور امام محمد کے یہاں اس صورت میں بھی پانی ناپاک ہو جائے گا، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے یہاں جس طرح نجاست حکمیہ صرف پانی سے ہی زائل ہو سکتی ہے، نجاست حقیقیہ بھی صرف پانی سے زائل ہوگی، کسی اور چیز سے نہیں، اس صورت میں چونکہ نجاست کو پانی سے زائل نہیں کیا گیا، اس لئے پانی ناپاک ہو جائے گا، اور حضرات شیخین کے یہاں نجاست حقیقیہ ہر مانع قانع چیز سے زائل ہو جاتی ہے، کچھ دیر ٹھہر کر پانی پینے کی صورت میں چونکہ امکان ہے کہ لعاب سے وہ نجاست زائل ہو گئی ہو، اس لئے اس صورت میں پانی ناپاک شمار نہیں ہوگا، تو حضرات شیخین کے مذہب کے مطابق محض لعاب سے غسل کے احتمال پر اس مسئلہ میں یقینی نجاست کے زوال کا حکم کیا گیا، تو یہ مسئلہ بھی ”الیقین لا یزول بالشک“ سے مستثنی ہوا۔

وَهُنَا مَسَائِلُ تَحْتَاجُ إِلَى الْمُرَاجَعَةِ وَلَمْ أَوْهَا الْآنَ: مِنْهَا: شَكُّ مُسَافِرٍ أَوْ صَلَّى

بَلَدَهُ أَوْ لَا؟، وَمِنْهَا: شَكُّ مُسَافِرٍ هَلْ نَوَى الْإِقَامَةَ أَوْ لَا، وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَجُوزَ لَهُ التَّرَخُّصُ

بِالشَّكِّ ثُمَّ رَأَيْتَ فِي التَّارِخَانِيَّةِ (۱) وَلَوْ شَكَّ فِي الصَّلَاةِ أَمْقِمْ أَوْ مُسَافِرٌ، صَلَّى أَرْبَعًا وَيَقْعُدُ عَلَى الثَّانِيَةِ اخْتِيَاظًا فَكَذَلِكَ إِذَا شَكَّ فِي نِيَّةِ الْإِقَامَةِ. وَمِنْهَا: صَاحِبُ الْعُذْرِ إِذَا شَكَّ فِي انْقِطَاعِهِ فَصَلَّى بِطَهَارَتِهِ يَنْبَغِي أَنْ لَا تَصَحَّ. وَمِنْهَا: جَاءَ مِنْ قُدَّامِ الْإِمَامِ وَشَكَّ أَمْتَقَدَّمَ عَلَيْهِ أَمْ لَا، وَمِنْهَا: شَكَّ هَلْ سَبَقَ الْإِمَامُ بِالتَّكْبِيرِ، أَوْ لَا ثُمَّ رَأَيْتَ فِي التَّارِخَانِيَّةِ: (۲) وَإِذَا لَمْ يَعْلَمْ السَّامِعُ هَلْ سَبَقَ إِمَامُهُ بِالتَّكْبِيرِ أَوْ لَا؟ فَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّهُ كَبَّرَ بَعْدَهُ أَجْزَأَهُ، وَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّهُ كَبَّرَ قَبْلَهُ لَمْ يُجْزِهِ. وَإِنْ اشْتَرَكَ الظَّنَّانِ أَجْزَأُ، لِأَنَّ أَمْرَهُ مَحْمُولٌ عَلَى السَّدَادِ حَتَّى يَظْهَرَ الْخَطَأُ (انْتَهَى). وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ حُكْمُ الْمَسْئَلَةِ الَّتِي قَبْلَهَا، وَهِيَ الشَّكُّ فِي التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَمِنْهَا: مَنْ عَلَيْهِ قَائِلَةٌ وَشَكَّ فِي قَضَائِهَا فَهِيَ سِتَّةٌ (۳) وَفِي التَّارِخَانِيَّةِ (۴) رَجُلٌ لَا يَذَرِي هَلْ فِي ذِمَّتِهِ قَضَاءُ الْفَوَائِتِ أَمْ لَا؟ يُكْرَهُ لَهُ أَنْ يَنْوِيَ الْفَوَائِتَ، ثُمَّ قَالَ: وَإِذَا لَمْ يَذَرِ الرَّجُلُ أَنَّهُ بَقِيَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْفَوَائِتِ، أَوْ لَا؟ الْأَفْضَلُ أَنْ يَقْرَأَ فِي سُنَّةِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ فِي الْأَرْبَعِ الْفَاتِحَةِ وَالسُّورَةِ انْتَهَى.

ترجمہ: اور یہاں چند مسائل ہیں جو مراجعت کے محتاج ہیں اور میں نے اب تک ان کو نہیں دیکھا، ان ہی مسائل میں سے یہ ہے کہ: ایک مسافر کو شک ہوا کہ وہ اپنے شہر میں پہنچ گیا یا نہیں، اور انہیں میں سے ہے کہ: ایک مسافر کو شک ہوا کہ اس نے اقامت کی نیت کی یا نہیں؟ اور مناسب یہ ہے کہ اسکو (محض) شک سے رخصت حاصل نہ ہو، پھر میں نے تاتارخانیہ میں دیکھا کہ: کسی کو نماز میں شک ہوا

(۱) الفتاوی التاتارخانیة/ کتاب الصلوة/ الفصل الثامن عشر فی مسائل الشک ۴۳۶/۲۔

(۲) الفتاوی التاتارخانیة/ الصلوة/ تکبیرة الافتاح ۵۵/۲، وفیہ: "اذا استوی الظن ان "بدل" "اذا اشتک الظن ان"

(۳) کذا فی النسخة الهندیة المتداولة ای بالتائین، فمعناه: فہی ست مسائل، وقد ورد التصریح بہ فی نسخة المطبع

المظہری، ففی بعض النسخ: "سنة" بالنون هو خطأ فاحش، وقد شرحها بعض الشراح بالاردية باعتبار هذا اللفظ وهو بناء الفاسد علی الفاسد۔

(۴) الفتاوی التاتارخانیة/ کتاب الصلوة/ قضاء الفوائت، ۴۵۸/۲، ۴۵۷، وفیہ: "ان ینوی الفرائض" "بدل" ان

ینوی الفوائت۔ وزاد: لأن غیر الفرائض لا یجوز أن یرسمی فریضة، وأیضا فیہ ہکذا: الأفضل أن یقرأ فی الأربع بنیة الظہر والعصر والعشاء الفاتحة والسورة، فتأمل ما الفرق بینہ و بین ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ۔

کہ وہ مسافر ہے یا مقیم؟ تو چار رکعت پڑھے، اور احتیاطاً دوسری رکعت میں قعدہ کرے، تو یہی حکم اس وقت ہوگا جبکہ نیت اقامت میں شک ہو جائے، اور انھیں میں سے ہے کہ: کسی عذر والے کو اس عذر کے خاتمہ میں شک ہو جائے، پھر وہ عذر ہی کی طہارت سے نماز پڑھ لے تو مناسب یہ ہے کہ اس کی نماز صحیح نہ ہو، اور انھیں میں سے ہے کہ: کوئی شخص امام کے سامنے سے آئے اور اس کو شک ہو جائے کہ وہ امام سے آگے تھا یا نہیں؟ اور انہی میں سے ہے کہ: کسی کو شک ہو کہ اس نے امام سے پہلے تکبیر تحریمہ کہدی یا نہیں؟ پھر میں نے تاتارخانیہ میں دیکھا کہ: جب مقتدی کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے امام سے پہلے تکبیر کہی یا نہیں؟ تو اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس نے امام کے بعد تکبیر کہی تو اس کی نماز ہو جائے گی، اور اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس نے امام سے پہلے تکبیر کہی تھی تو اس کی نماز نہیں ہوگی، اور اگر دونوں گمان برابر درجہ کے ہوں تو بھی اس کی نماز ہو جائے گی، اس لئے کہ انسان کے معاملہ کو درستگی پر ہی معمول کیا جاتا ہے، الا یہ کہ خطاء ظاہر ہو جائے، انتہی، اور مناسب یہ ہے کہ اُس مسئلہ کا حکم بھی یہی ہو جو اس سے پہلے تھا یعنی امام سے آگے یا پیچھے ہونے میں شک کا مسئلہ: اور انہی میں سے ہے کہ: وہ شخص جس کے ذمہ فائتہ نماز ہو اور اس کو اس کی قضاء میں شک ہو جائے، تو یہ کل چھ مسائل ہیں (جو مراجعت کے محتاج ہیں) اور تاتارخانیہ میں ہے کہ: ایک آدمی کو معلوم نہیں کہ اس کے ذمہ فائتہ نمازوں کی قضاء ہے یا نہیں؟ تو اس کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ فائتہ نمازوں کی نیت کرے، پھر انہوں نے کہا کہ: جب کسی آدمی کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے ذمہ فائتہ نمازوں میں سے کوئی نماز باقی رہ گئی یا نہیں؟ تو افضل یہ ہے کہ ظہر، عصر اور عشاء کی سنت کی چاروں رکعات میں فاتحہ اور سورۃ پڑھے، انتہی۔

چند قابل تحقیق مسائل:

نشریہ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کچھ مسائل ہیں جو تحقیق و مراجعت کے محتاج ہیں، مجھے کتب فقہ میں ان کی تصریح نہیں مل سکی، چنانچہ مصنفؒ نے اپنے طور پر قواعد اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں ان کا حکم مستنبط کیا ہے، یہ کل چھ مسائل ہیں، جیسا کہ مصنفؒ نے اخیر میں فرمایا بھی ہے: فہی مستتہ، وہ مسائل یہ ہیں:

مسافر کو اپنے شہر پہنچ جانے یا اقامت کی نیت کرنے میں شک:

مِنْهَا: شَكُّ مُسَافِرٍ أَوْ وَصَلَ بَلَدَهُ أَوْ لَا؟ الخ: کسی مسافر کو شک ہو گیا کہ وہ اپنے شہر پہنچا یا نہیں؟ اسی طرح کسی مسافر کو اس میں شک ہے کہ اس کی اقامت کی نیت ہے یا نہیں؟ بایں معنی کہ وہ کسی کے تابع ہو جس کا حال اسکو معلوم نہ ہو مثلاً سپاہی، غلام، منکوحہ، ورنہ اپنی نیت کا حال تو معلوم رہتا ہی ہے، تو یہ قصر کریں یا اتمام؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں اس کو رخصت سفر حاصل نہ ہو اور اس پر مقیم کے احکام جاری ہوں یعنی وہ اتمام وغیرہ کرے، جس کی وجہ یہ ہے کہ رخصت سفر اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ سفر متحقق ہو، محض شک سے سفر کی رخصتیں حاصل نہیں ہوتیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پھر مجھے تاتار خانہ میں یہ صراحت ملی کہ کسی کو نماز میں شک ہو کہ وہ مقیم ہے یا مسافر؟ تو ایسا شخص اتمام کرے گا نہ کہ قصر، یعنی چار رکعت پڑھے گا، البتہ دوسری رکعت پر لازماً قعدہ کرے گا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مسافر ہو، جس کے لئے دو رکعت پر قعدہ لازم ہے، بعینہ یہی نوعیت مذکورہ مسائل کی ہے کہ ان میں بھی مقیم ہونے میں شک ہے، لہذا ان صورتوں میں بھی چار رکعات پڑھی جائیں گی اور دوسری رکعت پر لازماً قعدہ کیا جائے گا۔

مگر ان مسائل کے اس حکم پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ”الأصل بقاء ما كان على ما كان“ کا مقتضی تو یہ ہے کہ ان مسائل میں سفر کا حکم برقرار رہے، کہ ان کو مسافر ہونے کے بعد شک ہوا ہے، لہذا حسب ضابطہ مسافرت کا حکم باقی رہنا چاہئے، اور ”تاتار خانہ“ کے حوالہ سے جو مسئلہ نقل کیا گیا ہے، وہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ سفر کا تحقق نہ ہو، جیسا کہ اس سے متبادر ہے، لہذا یہ تصریح بھی مذکورہ قاعدہ کے معارض نہیں ہوتی، تو پھر ضابطہ کے خلاف کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ضابطہ کا مقتضی تو یہی ہے، جو ذکر کیا گیا، مگر چونکہ رخصت سفر محض شک سے حاصل نہیں ہوتی اس لئے اس کے مقتضی کو نظر انداز کر دیا گیا۔ (۱)

صاحب عذر کو اپنے عذر کے انقطاع کے بارے میں شک:

وَمِنْهَا: صَاحِبُ الْعُذْرِ إِذَا شَكَّ فِي انْقِطَاعِهِ الخ: ایک صاحب عذر اپنی معذوری کے حکم کے

مطابق وضوء کرچکا، پھر اسے اپنے عذر کے انقطاع کے بارے میں شک ہوا، مگر اس نے اس شک کے باوجود اپنی عذروالی طہارت سے ہی نماز پڑھی، تو اس کی نماز ہوئی یا نہیں؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اس کی نماز نہ ہو، اس لئے کہ یہ نماز کی صحت اور عدم صحت میں شک ہے اور اصل عدم ہے، دوسرے یہ کہ طہارۃ عذر عذر کے محقق ہونے پر ثابت ہوتی ہے اور یہاں عذر میں شک ہے، اس لئے اسکو طہارت عذر کی سہولت حاصل نہیں ہوگی، اگرچہ ضابطہ ”الیقین لا یزول بالشک“ کا مقتضی یہ ہے کہ نماز ہو جائے، کہ عذر کے انقطاع کا محض شک ہے اور طہارت عذر اس کے حق میں یقین سے ثابت ہے، لہذا حسب ضابطہ نماز ہو جانی چاہئے، مگر چونکہ مسئلہ نماز کا ہے جو احتیاط کی متقاضی ہے، اس لئے عدم صحت کا حکم کیا گیا، جیسا کہ اگر کسی کو اپنے عذر کے انقطاع کا یقین ہو اور پھر بھی وہ طہارت عذر کے ساتھ نماز پڑھ لے، تو اس کی نماز نہیں ہوتی، پس اسی طرح انقطاع عذر میں شک ہونے کی صورت میں بھی احتیاطاً نماز نہیں ہوگی۔ (۱)

امام سے آگے کھڑے ہونے یا اس سے پہلے تکبیر تحریمہ کہنے کا شک:

وَمِنْهَا: جَاءَ مِنْ قُدَّامِ الْإِمَامِ وَشَكَّ الْخ: ایک شخص امام کے سامنے سے آیا اور اقتداء کی نیت کر کے امام کے ساتھ شریک ہو گیا، مگر اس کو شک ہو گیا کہ کہیں وہ امام سے آگے تو نہیں تھا، جسکی بناء پر اس کی نماز نہ ہوئی ہو؟ اسی طرح کسی مقتدی کو یہ شک ہو گیا کہ اس نے تکبیر تحریمہ امام سے پہلے کہی، یا بعد میں کہی؟ ان دونوں مسئلوں کی تصریح بھی مصنفؒ کو نہیں مل سکی تھی، مگر فرماتے ہیں کہ پھر مجھے دوسرے مسئلہ کی تصریح تا تاریخانیہ میں مل گئی، وہ یہ کہ اگر کسی مقتدی کے ساتھ یہ صورت پیش آ جائے تو وہ تحری کرے، اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس نے امام کے بعد تکبیر کہی تو اس کی نماز ہو جائے گی، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ اس نے امام سے پہلے تکبیر کہی تو پھر اس کی نماز نہیں ہوگی، اور اگر دونوں گمان برابر ہوں تو بھی اس کی نماز ہو جائے گی، اس لئے کہ مسلمانوں کے امور حتی الامکان صلاح پر محمول ہوتے ہیں، الا یہ کہ ان کی غلطی ظاہر و باہر ہو، لہذا یہاں بھی یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے امام سے پہلے ہی تکبیر کہی ہوگی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ لگتا ہے کہ اس صورت میں بھی یہی حکم ہو، جبکہ کوئی شخص آگے

کی جانب سے آ کر امام کے ساتھ شریک ہو اور اس کو امام سے آگے ہونے نہ ہونے میں شک ہو جائے، تو وہ بھی تحرری کرے اور حسب تحرری عمل کر لے، البتہ یہ حکم امام کے سامنے سے آ کر شریک ہونے میں ہے، کوئی اگر پیچھے کی جانب سے شریک ہو جیسا کہ عموماً یہی صورت ہوتی ہے، اور پھر امام سے آگے ہونے نہ ہونے میں شک ہو جائے تو ایسی صورت میں بلا تحرری ہی نماز ہو جائے گی، اس لئے کہ ایسی صورت میں اصل عدم تقدم ہے۔ (۱)

فوت شدہ نماز کی ادائیگی کے میں شک:

وَمِنْهَا: مَنْ عَلَيْهِ فَاْتَةٌ وَشَكٌّ فِي قَضَائِهَا الْخ: ایک شخص کی نماز فوت ہو گئی، پھر اس کو شک ہو گیا کہ وہ اسکی قضاء کر چکا یا نہیں؟ تو یہ بھی ان مسائل میں سے ہے جس کی صراحت مصنفؒ کو نہیں مل سکی، اس طرح یہ کل چھ مسائل ہو گئے، مگر تاتارخانیہ میں ایک مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں قضاء واجب نہیں، وہ یہ کہ کسی شخص کو یہ علم نہیں کہ اس کے ذمہ نمازوں کی قضاء ہے یا نہیں؟ تو اس کے حق میں یہ مکروہ ہے کہ وہ ایسی صورت میں جبکہ ذمہ میں قضاء ہونا متحقق نہیں، مستقلاً فوائت کی نیت سے نماز پڑھے، کیونکہ جب اس کو فوائت کے ذمہ میں ہونے کا محض شک ہے، یقین نہیں ہے، تو پھر ”الاصل العدم“ کے ضابطہ کے تحت اس کے ذمہ میں فائتہ نماز نہیں مانی جائے گی، لہذا قضاء بھی لازم نہیں ہوگی، نیز حدیث میں وارد ہے: ”لَا يَصْلِي بَعْدَ صَلَاةٍ مِثْلَهَا“ (۲) یعنی کوئی نماز دوبارہ نہ پڑھی جائے، تو یقینی طور پر ذمہ میں نہ ہونے کے باوجود قضاء کرنے کی صورت میں نہیں میں داخل ہونے کا امکان ہے، اس لئے بھی ایسی صورت میں قضاء نہ کی جائے۔

”تاتارخانیہ“ میں اسی کے ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ: اگر کسی کو اپنے ذمہ فائتہ نمازیں ہونے کا شک ہو تو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ ظہر، عصر اور عشاء کی سنن قبلہ فوائت کی نیت سے پڑھے اور چاروں رکعات میں فاتحہ کے ساتھ سورت ملائے، یعنی یہ سوچ کر کہ یہ تو فائتہ نماز ہے، جس میں اخیر کی دو رکعات میں ضم سورت کی حاجت نہیں، سورت ترک نہ کی جائے، بلکہ سنتوں کی طرح ان میں بھی اخیر کی دو رکعات میں

(۱) التحقيق الباهر۔

(۲) المصنف لابن أبي شيبة/ عن عمرو بن مسعود رضي الله عنه موقوفاً/ من كره ان يصلي بعد الصلاة مثلها ۲/ ۲۱۔

ضم سورت کیا جائے، اس لئے کہ اگر اس کے ذمہ میں واقعۃً قضاء نماز ہوگی تو فوائت کی نیت ہونے کی وجہ سے وہ اداء ہو جائے گی، اور اخیر کی دو رکعات میں ضم سورۃ سے فوائت میں کچھ حرج واقع نہ ہوگا، اور اگر اس کے ذمہ میں فائتہ نماز نہیں ہوگی تو چونکہ سنن میں اخیر کی دو رکعات میں ضم سورۃ ضروری ہے تو وہ ضرورت پوری ہو کر اس کی یہ نماز سنت واقع ہو جائے گی، گو اس کی نیت فائتہ کی تھی، اس لئے کہ سنت فرض کی نیت سے بھی اداء ہو جاتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایسا شخص جس کو اپنے ذمہ نماز قضاء ہونے کا شک ہو تو وہ مستقل قضاء کرنے کے بجائے مذکورہ صورت اختیار کر لے، اگر اس کے ذمہ واقعۃً قضاء ہوئی تو وہ اداء ہو جائے گی، ورنہ سنت کی ادائیگی متیقن ہے۔

البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ طریقہ سے قضاء نماز کی ادائیگی کیلئے قضاء کی نیت ضروری نہیں، سنت کی نیت بھی کافی ہے، جیسا کہ انہوں نے کہا ہے: ”فی سنة الظهر الخ“ حالانکہ یہ صحیح نہیں، ظہر وغیرہ کی سنت کے ضمن میں بھی فائتہ اس وقت اداء ہوگی، جبکہ وہ اس سنت کو فائتہ کی نیت سے پڑھے جیسا کہ ذکر کیا گیا، اسی لئے خود تاتارخانیہ میں اس موقع پر ”سنة الظهر“ نہیں ہے، بلکہ ”بنية الظهر“ ذکر کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ”سنة الظهر“ کے الفاظ سے مصنفؒ کا مقصود فقط یہ بتلانا ہے کہ ایسی صورت میں قضاء نماز ان نمازوں کی سنن کے ضمن میں اداء کر لی جائے، باقی نیت کیا کی جائے؟ اس سے مصنفؒ نے کوئی تعرض نہیں فرمایا، کیونکہ یہ تو معروف ہی ہے کہ فرض فرض ہی کی نیت سے اداء ہوتا ہے نہ کہ سنت کی نیت سے، یا پھر یہ کہا جائے گا کہ مصنفؒ سے یہاں تاتارخانیہ کا کلام نقل کرنے میں تسامح ہو گیا واللہ اعلم۔ (۱)

الْفَائِدَةُ الثَّانِيَّةُ: الشَّكُّ تَسَاوِي الطَّرَفَيْنِ وَالظَّنُّ الطَّرْفُ الرَّاجِحُ وَهُوَ تَرْجِيحُ جِهَةِ الصَّوَابِ وَالْوَهْمِ رُجْحَانُ جِهَةِ الْخَطَا، وَأَمَّا أَكْبَرُ الرَّأْيِ وَغَالِبُ الظَّنِّ فَهُوَ الطَّرْفُ الرَّاجِحُ إِذَا أَخَذَ بِهِ الْقَلْبُ، وَهُوَ الْمُعْتَبَرُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ كَمَا ذَكَرَهُ اللَّامِشِيُّ فِي أُصُولِهِ (۲) وَأَنَّ الظَّنَّ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ مِنْ قَبِيلِ الشَّكِّ؛ لِأَنَّهُمْ يُرِيدُونَ بِهِ التَّرَدُّدَ

(۱) التحقيق الباهر۔

(۲) اللامشي: هو محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، ابو التاء، عاش في اواخر الخامس واول السداس الهجري وقد كان حيا في سنة ۵۳۹ من الهجرة و”لامش“ بكسر الميم قرية من قرى فرغانة، من بلاد ماوراء النهر، (انظر: الجواهر المضية للقرشي ۱/۵۷، تاج التراجم للقاسم بن قطلوبغا ۲/۱۰۰، الأنساب للسمعاني كشف الظنون ۱/۸۱) وقد طبع كتابه باسم ”كتاب في اصول الفقه“ وهذا البحث مذکور فيہ علی صفحہ: ۳۵، ۳۶۔

بَيْنَ وُجُودِ الشَّيْءِ وَعَدَمِهِ سَوَاءٌ اسْتَوَيَا أَوْ تَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا، وَكَذَا قَالُوا فِي كِتَابِ
الْإِقْرَارِ: لَوْ قَالَ: لَهُ عَلَى آلْفٍ دِرْهَمٍ فِي ظَنِّي لَا يُلْزَمُهُ شَيْءٌ؛ لِأَنَّهُ لِلشَّكِّ (انْتَهَى).
وَعَالِبُ الظَّنِّ عِنْدَهُمْ مُلْحَقٌ بِالْيَقِينِ، وَهُوَ الَّذِي يُبْتَنَى عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ يَعْرِفُ ذَلِكَ
مَنْ تَصَفَّحَ كَلَامَهُمْ فِي الْأَبْوَابِ، صَرَّحُوا فِي نَوَاقِضِ الْوُضُوءِ بِأَنَّ الْغَالِبَ
كَالْمُتَحَقِّقِ، وَصَرَّحُوا فِي الطَّلَاقِ بِأَنَّهُ إِذَا ظَنَّ الْوُقُوعَ لَمْ يَقَعْ، وَإِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ
وَقَعَ.

ترجمہ: دوسرا فائدہ: شک دونوں جانبوں کا مساوی ہونا ہے، اور ظن: غالب پہلو ہے، اور وہ
(غالب پہلو) درستگی کی جہت کے رائج ہونے کا نام ہے اور وہم: غلطی کی جہت کے رائج ہونے کا، اور
بہر حال ”اکبر رای اور غالب ظن“ تو وہ غالب پہلو ہے جبکہ دل اس کو قبول کر لے، اور فقہاء کے یہاں وہی
معتبر ہے جیسا کہ علامہ لامشیؒ نے اپنی ”اصول“ نامی کتاب میں ذکر کیا ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء
کے یہاں ظن از قبیل شک ہے، کیونکہ اس سے مراد ان کے یہاں شے کے وجود اور عدم وجود کے درمیان
تردد ہوتا ہے، خواہ دونوں جانب برابر ہوں یا ان میں سے ایک رائج ہو، اور اسی طرح انہوں نے کتاب
الاقرار میں کہا ہے کہ: اگر کسی نے کہا کہ: میرے ذمہ میرے گمان میں فلاں کے ایک ہزار درہم ہیں تو
اس کے ذمہ کچھ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ شک ہے انتہی، اور فقہاء کے یہاں غالب ظن یقین کے
ساتھ ملحق ہے اور اسی پر احکام کا دارومدار ہوتا ہے، جو مختلف ابواب میں ان کے کلام کے تتبع سے معلوم
کیا جاسکتا ہے، نواقض وضوء میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ غالب متحقق کے مثل ہے، اور طلاق
میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ جب وقوع طلاق کا محض ظن ہو تو واقع نہیں ہوگی اور جب اس کا غالب
گمان ہو تو واقع ہو جائے گی۔

دوسرا فائدہ: شک، وہم، ظن اور ظن غالب کا مفہوم:

تشریح: یہ دوسرا فائدہ ہے کہ جس میں مصنفؒ نے شک، وہم، ظن اور غالب ظن کی تعریفات اور
مفہم ذکر کئے ہیں، اس قاعدہ کے آغاز میں بھی ان میں سے بعض کا تذکرہ آچکا ہے، یہاں خود مصنفؒ نے
ان کو ذکر فرمایا ہے، ”یقین“ کی بحث میں ان کا تذکرہ ”تعرف الأشياء باضدادها“ کے ضابطہ کے تحت

(۱)۔ ہے۔

شک: اس کی جمع ”شکوک“ ہے، از روئے لغت: کسی چیز کے ہونے نہ ہونے کے بارے میں مطلق تردد ”شک“ کہلاتا ہے، خواہ دونوں پہلو برابر ہوں یا کسی ایک کو ترجیح ہو اور حضرات فقہاء کے یہاں بھی یہ اپنے لغوی معنی میں مستعمل ہے، البتہ اصطلاح اہل اصول میں ہونے نہ ہونے کے دونوں پہلوؤں کے ذہن میں برابر درجہ میں موجود ہونے کا نام ”شک“ ہے، اور اگر دونوں پہلو برابر نہیں بلکہ کوئی ایک رائج یا مرجوح ہے تو اس کو شک نہیں کہا جائے گا، مصنف نے اہل اصول کی اصطلاح کے مطابق ہی شک کی تعریف ذکر کی ہے، یہی اہل معقول کی اصطلاح بھی ہے۔ (۲)

ظن: باب نصر کا مصدر ہے، بمعنی گمان، اسی سے ”مظنہ“ جمع ”مظان“ آتا ہے، یعنی وہ جگہ جہاں کسی شے کے ملنے کا گمان ہو اور اصطلاحاً: کسی چیز کے ہونے نہ ہونے کے ہر دو پہلوؤں میں سے جو پہلو رائج ہو ”ظن“ کہلاتا ہے۔ یہ ظن؛ یقین اور شک کے بیچ کا درجہ ہے، کیونکہ یقین کا درجہ ظن سے برتر ہے اور شک کا درجہ اس سے فروتر، اس لئے یہ کبھی یقین و شک کے معنی میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، اس لحاظ سے یہ لفظ اضداد میں سے ہوا، علامہ زرکشی نے اس بارے میں کہ کب یقین کے معنی میں ہوتا ہے اور کب شک

(۱) ان اقسام کا اصل مقسم اعتقاد یعنی قلب و دماغ میں موجود بات ہے، اور اہل معقول کے بیان کے مطابق اس کی کل چھ اقسام ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ: اعتقاد کی دو صورتیں ہیں، جازم اور غیر جازم، جازم: جو اس قدر پختہ ہو کہ اس میں اعتقاد کی جانب مخالف کا احتمال نہ رہے اور غیر جازم وہ ہے کہ جس میں اعتقاد کی جانب مخالف کا بھی احتمال ہو، اگر اعتقاد غیر جازم ہے تو اگر اس میں اعتقاد کی موافق و مخالف ہر دو جانب برابر درجہ میں محتمل ہوں اس کو ”شک“ کہتے ہیں اور اگر کوئی ایک جانب رائج اور دوسری مرجوح ہو، تو جانب رائج ”ظن“ ہے اور جانب مرجوح ”وہم“، اور اگر اعتقاد جازم ہو، جس میں جانب مخالف کا احتمال ہی نہ ہو تو اگر وہ اس قدر جزم کے باوجود واقع کے مطابق نہ ہو اس کو ”جہل مرکب“ سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی ڈبل جہالت، نہ بتہ جہالت، اور اگر وہ واقع کے مطابق ہو تو اگر وہ تشکیک سے زائل ہو جائے تو ”تقلید“ ہے ورنہ ”یقین“، تو یقین کی تعریف یہ ہوئی: ”هو الاعتقاد الجازم للمطابق للواقع، الثابت الذي لا يزول بالتشكيك“۔ پھر یقین کے تین درجات ہیں: علم یقین، عین یقین، اور حق یقین، اس درجہ کا علم جس کی تعریف کی گئی: علم یقین ہے، پھر اگر اس کا مشاہدہ ہو جائے تو عین یقین ہے اور اگر اس کا تجربہ بھی ہو جائے تو حق یقین ہے، مثلاً آگ کے جلاؤا لے کا علم: علم یقین ہے، آنکھوں سے اس کے جلاؤا لے کا مشاہدہ کر لیا جائے تو عین یقین ہو جاتا ہے اور اگر آگ میں ہاتھ ڈال کر تجربہ کر لیا تو حق یقین ہے۔

کے معنی میں دو ضابطے بیان فرمائے ہیں:

(۱) جہاں ظن کی تعریف اور اس پر ثواب بیان کیا گیا ہو، وہاں اس کے معنی یقین کے ہونگے اور جہاں اس کی مذمت اور اس پر عذاب کی وعید آئی ہو وہاں اس کے معنی شک کے ہوں گے۔

(۲) ظن کے مدخول پر اگر ”أَنَّ“ مخففہ ہو تو وہ شک کے معنی میں ہوگا، جیسے: ”بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا“ (۱)۔ اور اگر اس کے مدخول پر ”أَنَّ“ مشدود ہو تو وہ یقین کے معنی میں ہوگا، جیسے: ”الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ“ (۲)

وہم: وہم کے لغوی معنی ہیں: کسی ایسی چیز کی طرف خیال جانا جو مراد نہ ہو، اور اصطلاحاً: کسی چیز کے ہونے نہ ہونے کے بارے میں جو پہلو مرجوح ہو اسکو ”وہم“ کہا جاتا ہے، لہذا ظن اور وہم ایک دوسرے کے مقابل ہیں، جانب راجح ظن ہے اور جانب مرجوح وہم، یہاں شرعی احکام میں وہم بالکل غیر معتبر ہے، محض اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔

غالب ظن: اس کو ”اکبر راہی“ سے بھی تعبیر کرتے ہیں، کسی چیز کے ہونے نہ ہونے کے ہر دو پہلوؤں میں سے جو پہلو راجح ہو، جب اس میں مزید پختگی پیدا ہو جائے اور دل اس کو قبول کر لے، ”غالب ظن“ کہلاتا ہے، باب احکام میں فقہاء کے یہاں اسی کا اعتبار ہے، صرف ظن معتبر نہیں، چنانچہ علامہ لامشیؒ نے ذکر کیا ہے کہ فقہاء کے یہاں ظن، شک کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ ان کے مطابق شک یہ ہے کہ: کسی چیز کے وجود اور عدم وجود میں تردد ہو، خواہ یہ دونوں پہلو برابر درجہ میں ہوں یا کسی ایک جانب کو ترجیح ہو، اہل لغت نے بھی شک کا یہی مفہوم بیان کیا ہے، کما مر، لہذا اگر کسی ایک جانب کو ترجیح بھی ہو تو وہ بھی شک کے تحت داخل ہے، اس کے لئے الگ سے کوئی حکم نہیں ہے، جبکہ اہل معقول (مناطقہ) اور اہل اصول کے یہاں ظن شک سے علیحدہ بھی ہے اور برتر بھی، لیکن اگر ظن قرآن و علامات کی بنیاد پر کچھ قوت حاصل کر لے، جس کو غلبہ ظن سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر وہ یقین کے ہم وزن ہو جاتا ہے، چنانچہ اس پر وہ سب احکام فقہاء مرتب کرتے ہیں جو یقین پر مرتب ہوتے، ہیں جیسا کہ مختلف ابواب میں ان کی تصریحات

(۱) الفتح ۱۲۔

(۲) البقرہ ۴۶، الموسوعة الفقهية الكويتية۔

سے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے، نواقض وضوء کے ذیل میں انہوں نے ذکر کیا ہے: ”الغالب كالمحقق“ اور طلاق کے باب میں انہوں نے لکھا ہے: کہ اگر کسی کو وقوع طلاق کا محض ظن ہو تو طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن اگر غلبہ ظن ہو تو واقع ہو جائے گی، البتہ غلبہ ظن کے یقین کے ہم وزن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ کسی معتبر و مستند دلیل پر مبنی ہو، بلا معتبر دلیل کے اگر غلبہ ظن پیدا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

چند مسائل جن میں ظن غالب کافی نہیں:

نیز غلبہ ظن جو یقین کے ساتھ ملحق ہے، یہ کلی ضابطہ نہیں ہے، بعض مسائل ایسے بھی ہیں، جن میں غلبہ ظن کافی نہیں، یقین کے درجہ کا علم ہونا ضروری ہے، وہ مسائل یہ ہیں:

(۱) کسی شخص نے دو بہنوں سے متعاقباً (آگے پیچھے) نکاح کیا اور یہ بھول گیا کہ پہلے کس سے نکاح ہوا تھا؛ تو ہر دو بہنوں کو اس سے علیحدہ کر دیا جائے گا، محض غلبہ ظن کی بنیاد پر کسی ایک کو اس کے نکاح میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، تا آنکہ یقین کی حد تک معلوم نہ ہو جائے کہ اولاً کس سے عقد ہوا تھا؛ اس لئے کہ فروج سے وابستہ مسائل میں محض تخمین و تحری کافی نہیں ہوتی۔

(۲) اپنی چند بیویوں میں سے کسی ایک معین بیوی کو طلاق دیدی جائے، پھر ذہن سے نکل جائے کہ وہ کنسی تھی، تو جب تک مطلقہ کا یقینی علم نہ ہو جائے اس کیلئے ان میں سے کسی سے بھی وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، حتیٰ کہ اگر کسی کے مطلقہ ہونے کا غلبہ ظن بھی ہو، تب بھی اس کو مطلقہ مان کر بقیہ بیویوں سے صحبت و قربت کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ فروج کے معاملات میں تخمین و تحری کا دخل نہیں۔

(۳) کوئی عورت حاملہ ہو تو اگرچہ اس کا حمل ظاہر و باہر ہوا اور ہر دیکھنے والے کا غالب گمان ہو کہ وہ حاملہ ہے، مگر پھر بھی فقہاء نے اس کے حمل پر یقینی احکام مرتب نہیں فرمائے، چنانچہ اگر کوئی شخص اس حمل کے لئے کسی شئی کی وصیت کرے یا اس کے لئے کوئی چیز وقف کرے تو وہ معتبر نہیں، البتہ اگر وقت وصیت اور وقت وقف سے چھ ماہ کے اندر ولادت ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ وصیت اور وقف نافذ العمل ہوں گے، اس لئے کہ چھ ماہ کے اندر اندر پیدائش سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ بوقت وصیت یا وقف ماں کے پیٹ میں بچہ یقیناً موجود تھا، کیونکہ چھ ماہ سے کم میں بچہ کی پیدائش متصور نہیں۔ (۱)

الْفَائِدَةُ الثَّالِثَةُ: فِي الْاِسْتِصْحَابِ وَهُوَ كَمَا فِي التَّحْرِيرِ (۱) الْحُكْمُ بِبَقَاءِ أَمْرِ مُحَقَّقٍ لَمْ يُظَنَّ عَدَمُهُ وَاخْتَلَفَ فِي حُجَّتِهِ فَقِيلَ حُجَّةٌ مُطْلَقًا وَنَفَاهُ كَثِيرٌ مُطْلَقًا، وَاخْتَارَ الْمُفْحُولُ الثَّلَاثَةُ أَبُو زَيْدٍ (۲) وَشَمْسُ الْأَثَمَةِ (۳) وَفَخْرُ الْإِسْلَامِ (۴) أَنَّهُ حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ لَا لِلِاسْتِحْقَاقِ، وَهُوَ الْمَشْهُورُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ وَالْوَجْهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ أَصْلًا؛ لِأَنَّ (۵) الدَّفْعَ اسْتِمْرَارُ عَدَمِهِ الْأَصْلِيِّ؛ لِأَنَّ مُوجِبَ الْوُجُودِ لَيْسَ مُوجِبَ بَقَائِهِ فَالْحُكْمُ بِبَقَائِهِ بِلَا دَلِيلٍ، كَذَا فِي التَّحْرِيرِ (۶)

ترجمہ: تیسرا فائدہ: استصحاب کے بیان میں ہے اور وہ جیسا کہ ”اتحریر“ میں ہے: اس امر محقق کے بقاء کا فیصلہ ہے جس کی معدومی کا گمان نہ ہو، اور اس کی حجیت میں اختلاف کیا گیا ہے، پس یہ بھی کہا گیا کہ وہ مطلقاً حجت ہے، اور بہت سے فقہاء نے اس کے حجت ہونے کی مطلقاً نفی کی ہے، اور تین بڑے فقہاء ابو زید، شمس الاثمہ اور فخر الاسلام نے یہ اختیار کیا ہے کہ یہ دفع کے لئے حجت ہے، استحقاق کے لئے نہیں، اور یہی فقہاء کے یہاں مشہور ہے، اور وجہ بات یہ ہے کہ وہ مطلقاً حجت نہیں ہے، اس لئے کہ دفع؛ عدم اصلی کے استمرار اور بقاء کا نام ہے اور اس لئے کہ شئی کے وجود کی دلیل اس کے بقاء کی دلیل نہیں ہوتی لہذا اس کے بقاء کا حکم لگانا بلا دلیل ہوگا، کذا فی التحریر۔

تیسرا فائدہ: استصحاب کی تعریف، اقسام اور اس کا درجہ:

تشریح: یہ تیسرا فائدہ ہے، جس میں مصنفؒ نے استصحاب کی بحث ذکر کی ہے، ”استصحاب“ کے لغوی معنی ہیں، طلب المصاحبة یعنی کسی کا ساتھ چاہنا اور دوام المصاحبة یعنی کسی کی صحبت میں مستقل رہنا،

(۱) أي: التحریر فی اصول الفقہ لابن الہمام صاحب فتح القدیر، انظر له: التقرير والتحییر علی تحریر الکمال ابن

الہمام ۲۹۰/۱۔

(۲) أي: أبو زید الدبوسی، وقد تقدمت ترجمته فی بداية الكتاب۔

(۳) أي: شمس الأثمہ السرخسی، صاحب المبسوط، وقد تقدمت ترجمته أيضاً فی بداية الكتاب۔

(۴) أي: فخر الاسلام البزدوی، وأيضاً قد تقدمت ترجمته فی بداية الكتاب۔

(۵) وفي نسخة المطبع المظهری ”ولأن“ مع زيادة حرف العطف۔

(۶) انظر له: التقرير والتحییر علی تحریر الکمال ابن الہمام ۲۹۰/۱۔

چونکہ ”استصحاب“ میں جیسا کہ تعریف سے معلوم ہوگا، زمانہ ماضی میں ثابت شدہ حکم زمانہ حال میں بھی برقرار رہتا ہے و بالعکس، جس کی وجہ سے ماضی کو حال کی اور حال کو ماضی کی صحبت حاصل ہو جاتی ہے اور حکم کو دوام و استقلال حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے اس اصطلاح کو ”استصحاب“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔
اور اصطلاحاً اس کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

(۱) الْحَكْمُ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحَالِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا مِنْ قَبْلِ حَتَّى يَقُومَ عَلَيْهَا دَلِيلٌ عَلَى تَغْيِيرِ تِلْكَ الْحَالِ، يَعْنِي كَيْسَى شَيْءٍ بِرَأْسِ حَالٍ كَمَا يَتَّبَعُ حَكْمُ لُغَانَا جِسٍّ بِرُؤْهِ سَبْعَةٍ، يَهَا تَكْ كَمَا اسَ حَالٍ كَمَا تَغْيِيرٍ بِرُكُونِ دَلِيلٍ قَائِمٍ هُوَ جَاءَ۔

(۲) الْحَكْمُ بِثَبُوتِ أَمْرٍ أَوْ نَفْيِهِ فِي الزَّمَانِ الْحَاضِرِ أَوِ الْمُسْتَقْبَلِ بِنَاءً عَلَى ثَبُوتِهِ أَوْ عَدَمِهِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي لِعَدَمِ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى تَغْيِيرِهِ، يَعْنِي تَغْيِيرُ دَلِيلٍ نَهْ هُونِ كِي وَجْهَ سَ زَمَانِ مَاضِي مِثْلِ كَيْسَى شَيْءٍ كَمَا ثَبُوتِ يَانْفِي كَا جَوْ حَكْمِ تَهَا، زَمَانِ حَالٍ يَاسْتَقْبَالِ مِثْلِ كَيْسَى ثَبُوتِ يَانْفِي كَمَا يَتَّبَعُ حَكْمُ لُغَانَا۔

(۳) الْحَكْمُ بِبَقَاءِ أَمْرٍ مُحَقَّقٍ لَمْ يَظُنْ عَدَمَهُ، يَعْنِي اسَ ثَابِتِ شَدِّهِ أَمْرُ كَمَا بَقَاءِ كَا حَكْمُ لُغَانَا كَمَا جِسٍّ كِي مَعْدُومِي كَاظِنِ غَالِبِ نَهْ هُوَ، يَهْ عَلَامَهُ ابْنُ الْهَمَامِ كِي تَعْرِيفِ هَ جِسٍّ كُو اَنُهَوْنَ نَ اِنْفِي كِتَابِ ”تَحْرِيرِ الْاَصُولِ“ مِثْلِ ذِكْرِ كَيْسَى، اَوْ مُصَنَّفِ نَ هَ جِی اِسِي كُو اخْتِيَارِ كَيْسَى۔

(۴) ”الْحَكْمُ بِبَقَاءِ حَكْمٍ ثَابِتٍ لِعَدَمِ الْمَغْيِيرِ“ يَعْنِي تَغْيِيرِ بِرَدِّالْتِ كَرْنِ وَاَلِي دَلِيلِ نَهْ هُونِ كِي وَجْهَ سَ ثَابِتِ شَدِّهِ حَكْمِ هِي كَمَا بَاقِي رَهْنِ كَا حَكْمُ لُغَانَا۔

(۵) ”الْجَهْلُ بِالْمَغْيِيرِ“ يَعْنِي تَغْيِيرِ بِرَدِّالْتِ كَرْنِ وَاَلِي دَلِيلِ سَ نَاوَاقِفِ هُونَا (جِسٍّ كِي وَجْهَ سَ وِہی حَكْمِ لُغَانَا جَوْ پَہلے تَهَا) يَهْ اسْتَصْحَابِ كِي مَخْتَصَرْتَرِينِ تَعْرِيفِ هَ۔

(۶) ”الْحَكْمُ بِثَبُوتِ أَمْرٍ فِي وَقْتٍ بِنَاءً عَلَى ثَبُوتِهِ فِي وَقْتٍ آخَرَ“ يَعْنِي كَيْسَى دُوسَرِے وَقْتِ مِثْلِ ثَابِتِ هُونِ كِي بِنِيَادِ بِرُكُونِ كَيْسَى اَمْرُ كِي وَقْتِ مِثْلِ ثَابِتِ هُونِ كَا فَيَصْلُ كَرْنَا، اسَ تَعْرِيفِ كُو سَبِّ سَ اَوَّلِي وَانْسَبِ كَمَا كِيَا هَ، كِيُونَكَا يَهْ زَمَانِ مَاضِي يَا زَمَانِ حَالِ كَمَا سَا تَهْ خَاصِ نَهْ هُونِ كِي وَجْهَ سَ اسْتَصْحَابِ كِي هَرْدُ قَسْمُونِ ”اسْتَصْحَابِ الْحَالِ بِالْمَاضِي“ اَوْ ”اسْتَصْحَابِ الْمَاضِي بِالْحَالِ“ كُو شَامِلِ هَ، كَمَا سَ جِي۔

استصحاب کی اس کے علاوہ اور بھی تعریفات کی گئی ہیں، مگر یہ تمام تعریفوں میں محض الفاظ اور تعبیر کا فرق ہے، ورنہ حاصل سب کا یہ ہے کہ: تَغْيِيرِ كِي دَلِيلِ نَهْ هُونِ كِي وَجْهَ سَ كَيْسَى ثَابِتِ شَدِّهِ حَكْمِ كُو بِرُكُونِ رُكُونَا،

خواہ زمانہ ماضی میں ثابت شدہ حکم کو زمانہ حال میں برقرار رکھا جائے، یا زمانہ حال میں ثابت حکم کو زمانہ ماضی میں بھی ثابت تسلیم کیا جائے، اول کو ”استصحاب الحال بالماضی“ اور ثانی کو ”استصحاب الماضی بالحال“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہر دو کی مثالیں آئندہ آرہی ہے، ماقبل میں جو متعدد قواعد ذکر کئے گئے، مثلاً ”الیقین لا یزول بالشک“ ”الأصل براءة الذمة“ ”الأصل العدم“ ”الأصل في الأشياء الإباحة“ ”الأصل في الإبضاع التحريم“ وغیرہ یہ سب قواعد بھی استصحاب پر مبنی اور اسی کے مظاہر ہیں، چنانچہ متعلقہ مسئلہ میں دلیل نہ ہونے کی صورت میں ان قواعد کے مطابق اصل اور سابق حکم برقرار رکھا جاتا ہے۔

یہ استصحاب اس وقت کام آتا ہے جب اور کوئی دلیل موجود نہ ہو، اسی لئے علامہ خوارزمی نے فرمایا ہے: ”هو آخر مدار الفتوى، یعنی استصحاب فتویٰ کا آخری سہارا ہے، اس لئے کہ مجتہد یا مفتی کو متعلقہ مسئلہ میں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کہیں بھی کوئی دلیل نہ ملے، تو پھر استصحاب کے مطابق ثبوت یا نفی کا حکم کیا جاتا ہے، چنانچہ ثابت شدہ امر کے زوال میں تردد ہو تو بقاء کا حکم ہوتا ہے، اور اگر غیر ثابت امر کے بارے میں تردد ہو تو عدم ثبوت کا حکم ہوگا، کہ اصل عدم ہے۔ اس تفصیل سے واضح ہے کہ استصحاب آخری درجہ کی دلیل اور فقہ کا کمزور ترین ماخذ ہے، لہذا جس امر کے ثبوت یا نفی پر کوئی اور دلیل ہو وہاں استصحاب سے استدلال نہیں کیا جائے گا اسی طرح اعتقادی امور میں بھی یہ حجت نہیں کہ ان کے لئے نصوص قطعیہ درکار ہیں۔ (۱)

(۱) استصحاب کے انطباق کی نوعیتیں: استصحاب یعنی سابق کی حکم برقراری کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں:

- (۱) جن اشیاء کے بارے میں حرمت و ممانعت کی دلیل موجود نہ ہو، ان میں ”اباحت اصلیه“ کا حکم برقرار رکھنا، چونکہ اشیاء میں اصل اباحت ہے جس کے دلائل ماقبل میں اسی ضابطہ کے تحت گزر چکے ہیں، اس لئے ہر وہ امر جو جس کی حلت و حرمت اور جواز و عدم جواز کے بارے میں کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اس ضابطہ کے مطابق اس کو مباح قرار دیا جائے گا، اس کو ”استصحاب اباحت اصلیه“ کہتے ہیں۔
- (۲) عدم اصلی پر برقرار رکھنا، یعنی جس امر کے مکلف ہونے نہ ہونے کے بارے میں کوئی شرعی نص نہ ہو تو اس کا مکلف نہ قرار دینا، اس لئے کہ جب تک دلیل شرعی موجود نہ ہو، انسان پر نہ کسی چیز کو کرنا لازم ہوتا ہے اور نہ نہ کرنا، اسی لئے پانچ نمازوں اور تیس روزوں سے زائد نماز روزہ کا انسان مکلف نہیں، کہ اس پر دلیل موجود نہیں، اس کو ”استصحاب براءت اصلیه“ کہا جاتا ہے۔

(۳) جو حکم عام ہو تو تخصیص کی دلیل ثابت ہونے تک اس کو اپنے عموم پر برقرار رکھنا، اسی طرح نص سے ثابت شدہ امر کو اس کے نسخ کے ثابت ہونے تک اپنے حکم پر برقرار رکھنا، اول کو ”استصحاب عموم“ اور ثانی کو ”استصحاب نص“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

استصحاب کی حجیت کے بارے میں اختلاف:

وَ اخْتُلِفَ فِي حُجِّيَّتِهِ الْمَخ: استصحاب حجت ہے یا نہیں؟ اور اگر حجت ہے تو کس حد تک حجت ہے؟ اس بارے میں مصنف نے تین مذاہب ذکر فرمائے ہیں:

(۱) استصحاب مطلقاً حجت نہیں اور کسی بھی درجہ میں اس کا اعتبار نہیں، نہ سابق حکم کو برقرار رکھنے کے لئے، اور نہ جدید حق کے اثبات کے لئے، اس لئے کہ کسی بھی شے کے ثبوت کے لئے دلیل چاہئے، اور دلیل کی ضرورت جیسے ماضی میں ابتداء امر میں ہے، ایسے ہی حال میں شے کی بقاء کے لئے بھی دلیل درکار ہے، ورنہ شے کا بلا دلیل ثابت ہونا لازم آئے گا، یہ متکلمین کا مذہب ہے۔

(۲) اس کے برعکس جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ استصحاب مطلقاً حجت ہے، اور اس کی بنیاد پر جدید حقوق بھی ثابت ہو سکتے ہیں، اور قدیم ثابت شدہ احکام بھی برقرار رکھے جاسکتے ہیں، حضرات شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں، اور ظاہریہ و شعیہ جماعت کا مذہب بھی یہی ہے، یہ حضرات قرآن و سنت کے نصوص کے علاوہ اس سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ زمانہ ماضی میں جس چیز کا وجود یا عدم ثابت ہو چکا، تو جب تک اس کے خلاف دلیل موجود نہ ہو رائج اور غالب گمان یہی ہے کہ وہ شے اپنی سابقہ حالت پر باقی

(بقیہ گذشتہ صفحہ) (۳) شرعاً یا عقلاً جو حکم ثابت ہو اور وہ حکم کسی زمانہ کے ساتھ خاص بھی نہ ہو، تو جب تک اس کے تغیر پر دلیل قائم نہ ہو جائے اسی حکم کو برقرار رکھنا، مثلاً بیع کے نتیجہ میں جو ملکیت ثابت ہو تو اس کے زوال کے ثبوت تک ملکیت کا حکم باقی رکھنا، یا کسی وجہ سے کسی کے ذمہ کوئی دین ثابت ہو جائے تو تا داء دین اس کو مشغول الذمہ قرار دینا وغیرہ، اس کا نام ”استصحاب وصف“ ہے۔

(۵) اجماع سے ثابت حکم کو محل خلاف برقرار رکھنا، بایں معنی کہ کسی ایک حال کے بارے میں ائمہ مجتہدین متفق ہو جائیں پھر وہ حال بدل جائے تو حکم میں اختلاف ہو جائے، مثلاً پانی نہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق تیمم سے نماز جائز ہے، لیکن اگر درمیان نماز میں پانی مل جائے تو امام شافعی و امام مالک کے یہاں اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ پانی ملنے سے قبل بغیر پانی کے اس کی نماز کی درستگی پر اجماع ہو چکا تھا، لہذا وہ اجماعی حکم برقرار رہے گا، تا آنکہ ایسی کوئی دلیل موجود ہو جس سے یہ ثابت ہو کہ درمیان میں پانی کا میسر ہو جانا مہطل صلوٰۃ ہے، کیونکہ جس دلیل سے اس حال میں نماز پڑھنے کی اجازت ہوئی ہے، وہ اس اجازت کے دوام و بقاء پر دلالت کرتی ہے، اور امام ابوحنیفہ و امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اجماع کا تعلق پانی نہ ہونے کی صورت سے تھا اور اب پانی مل چکا ہے، ”والفرق بینہما ظاہر“۔ جو حضرات استصحاب کی اس صورت کے قائل ہیں ان کے مطابق اس کا نام ”استصحاب اجماع“ ہے۔ (اصول الفقہ الاسلامی للعلامة الزحلی ۲/۸۸۸)۔

ہے، لہذا اسی کے مطابق اس کا حکم ہوگا، قدیم ثابت شدہ احکام بھی باقی رکھے جائیں گے اور جدید حقوق بھی ثابت کئے جائیں گے۔

(۳) محققین فقہاء احناف نے ان کے بین بین یہ موقف اختیار کیا ہے کہ استصحاب کی بنیاد پر سابق احکام برقرار رکھے جاسکتے ہیں، مگر کوئی نیا حکم محض اس کی بنیاد پر ثابت نہیں ہو سکتا، بالفاظ مختصر استصحاب صرف حجتہ دافعہ ہے نہ کہ حجتہ مثبتہ، اس مذہب کو اختیار کرنے والوں میں قاضی ابو زید دیوبند، فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات کی یہ تفریق دراصل استصحاب کی واقعی صورت حال پر مبنی ہے، چونکہ وہ فی نفسہ ایک کمزور اور ضعیف دلیل ہے کما مر، اس لئے اس کی بنیاد پر کوئی نیا حق ثابت نہیں ہو سکتا، البتہ سابق احکام کی برقراری اس کی بنیاد پر ہو سکتی ہے، کیونکہ سابق احکام اپنے مواقع پر دلیل سے ثابت ہوئے ہیں، اب صرف ان کی برقراری کا مسئلہ ہے نہ کہ اثبات کا، اور استحصال اس حد تک حجت بن سکتا ہے، استصحاب کو مطلق حجت قرار دینے والوں نے جن نصوص سے استدلال کیا ہے ان سے بھی استصحاب کا محض سابق احکام کی برقراری کی حد تک حجت ہونا معلوم ہوتا ہے نہ کہ علی الاطلاق حجت ہونا اس تفصیل سے واضح ہے کہ استصحاب کے حجت ہونے پر ائمہ اربعہ متفق ہیں، بس یہ فرق ہے کہ ائمہ ثلاثہ اس کو دفعا و اثباتاً ہر دو طرح حجت مانتے ہیں جبکہ احناف صرف دفعا۔

واضح رہے کہ احناف کے یہاں یہی مذہب جو ذکر کیا گیا مشہور بھی ہے اور معمول بہ بھی، مگر مصنف نے اس کو ترجیح دی ہے کہ استصحاب علی الاطلاق حجت نہیں، نہ دفعا اور نہ اثباتاً، اثباتاً یعنی جدید احکام کے اثبات کیلئے تو محققین فقہاء احناف بھی حجت نہیں مانتے، اس لئے مصنف نے اس بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں سمجھی، البتہ دفعا حجت ہونے کے قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: دفع دراصل عدم اصلی کے استمرار اور تسلسل کا نام ہے، نہ کہ استصحاب کا، مثلاً کوئی شخص مفقود ہو جائے اور کوئی اس کے مال کا وارث ہونے کا دعویٰ اور اس کی تقسیم کا طالب ہو، تو اس کے مال کو محض اس کے دعویٰ کی بنیاد پر تقسیم نہیں کیا جائے گا، کہ اصل عدم تقسیم ہے، لہذا جب تک تقسیم کا استحقاق دلیل سے ثابت نہ ہو تو عدم تقسیم کا حکم ہوگا، تو اس صورت میں مال کی عدم تقسیم کا حکم عدم اصلی کی بنیاد پر ہے، نہ کہ استصحاب حال کی بنیاد پر، استصحاب حال تو اس وقت ہوتا جبکہ یہ حکم کیا جاتا کہ مفقود زندہ و باقی ہے اس لئے اس کا مال تقسیم نہیں ہوگا، اور یہ حکم کیا ہی نہیں گیا، جسکی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کا اولاً ثبوت علیحدہ چیز ہے اور اس کا دوام

وبقاء علیحدہ چیز، لہذا ہر ایک کے لئے دلیل بھی علیحدہ چاہئے، ثبوت کی دلیل بقاء کی دلیل نہیں ہو سکتی، اس لئے اگر ثبوت کی دلیل کی بنیاد پر بقاء کا حکم لگایا جائے، تو یہ حکم بلا دلیل ہوگا، الحاصل یہ استصحاب حال نہیں، لہذا یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ استصحاب حال دفعاً حجت ہے۔

مگر مصنف کی یہ تقریر استدلال اپنے مقصد میں مفید نہیں، اس لئے کہ یہ صرف اصطلاح و تعبیر کا فرق ہوا، ورنہ اس پر ہر دو فریق متفق ہیں کہ جب تک سابق حال کا تغیر دلیل سے ثابت نہ ہو جائے، تو اس حال کے احکام برقرار رہیں گے، اسی لئے مذکورہ صورت میں مال کی عدم تقسیم کا حکم ہوا، اب خواہ یہ کہا جائے کہ یہ استصحاب حال کی بنیاد پر ہے اور خواہ یہ کہا جائے کہ عدم اصل ہے، لہذا جب تک نئے حکم کے وجود پر دلیل نہ ہو تو اس کو معدوم تسلیم کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

واضح رہے کہ عبارت: ”لأن الدفع استمرار عدمه الأصلي لأن موجب الوجود ليس موجب بقاءه الخ“ میں اشباہ کے نسخے مختلف ہیں، عام نسخوں میں یہ پوری عبارت ایک ہے، درمیان میں حرف عطف نہیں ہے، اس صورت میں اس پوری عبارت کا تعلق صرف ایک پہلو یعنی دفعاً حجت ہونے کی تردید کرنے سے ہوگا، اوپر جو مطلب ذکر کیا گیا وہ اسی لحاظ سے ذکر کیا گیا ہے، اور ایک نسخہ میں درمیان میں حرف عطف بھی ہے: ”ولأن موجب الوجود الخ“ اس صورت میں یہ عبارت استصحاب کے دفعاً و اثباتاً ہر دو طرح سے حجت ہونے کی تردید پر مشتمل ہوگی، اور مطلب یہ ہوگا کہ دفعاً اس لئے حجت نہیں کہ دفع در اصل عدم اصلی کے استمرار کا نام ہے، نہ کہ استصحاب حال کا، اور اثباتاً اس لئے حجت نہیں کہ وجود و ثبوت کی دلیل بقاء و دوام کی دلیل نہیں ہوتی، لہذا محض ثبوت و وجود کی دلیل کی بنیاد پر بقاء و دوام مان کر اس پر احکام کا ترتیب کرنا بلا دلیل شمار ہوگا، وہو غیر جائز (۱)۔

(۱) اس مقام کی شرح لکھنے کے بعد اور یہ کہ مصنف نے استصحاب حال کے دفعاً حجت ہونے کی تردید کے لئے جو تقریر فرمائی ہے اس سے استصحاب حال کے دفعاً حجت ہونے کی تردید نہیں ہوئی، علامہ مصطفیٰ زرقاء کی معروف کتاب ”شرح القواعد الفقہیہ“ میں بھی بعینہ یہی بات مل گئی، انہوں نے بھی یہی تحریر کیا ہے کہ یہ صرف تعبیر کا فرق ہوا، استصحاب حال کا دفعاً حجت نہ ہونا اس سے ثابت نہیں ہو سکا، فلهذا الحمد علی هذا التوافق۔ ان کا مکمل کلام ملاحظہ ہو :

وذكر ابن نجيم في الأشباه، نقلاً عن التحرير، أن الأوجه أن الاستصحاب ليس بحجة مطلقاً لا في الدفع ولا في الاستحقاق، وأن ما يدل بظاهره من الفروع على أنه حجة في الدفع فليس في الحقيقة احتجاجاً بالاستصحاب، بل باستمرار العدم الذي هو الأصل في الأشياء. هكذا ذكروا، ولم يظهر لي، لأن استمرار العدم في المسائل العلمية هو عين الاستصحاب المذكور، ولا فرق بينهما إلا في التعبير. على أن كثير من الأمور التي حكموا فيها بالاستصحاب ليست من الأمور العلمية

وَمِمَّا فُرِعَ عَلَيْهِ الشَّقْصُ إِذَا بَاعَ مِنَ الدَّارِ وَطَلَبَ الشَّرِيكَ الشُّفْعَةَ فَأَنْكَرَ الْمُشْتَرِي
مِلْكَ الطَّالِبِ فِيمَا فِي يَدِهِ فَالْقَوْلُ لَهُ وَلَا شُفْعَةَ لَهُ إِلَّا بَيِّنَةٌ. وَمِنْهَا: الْمَفْقُودُ لَا يَرِثُ
عِنْدَنَا وَلَا يُورَثُ. وَقَدْ مَنَّا فُرُوعًا مَبْنِيَّةً عَلَيْهِ فِي قَاعِدَةٍ أَنَّ الْحَادِثَ يُضَافُ إِلَى أَقْرَبِ
أَوْقَاتِهِ. وَفِي إِقْرَارِ الْبِزَازِيَّةِ: (۱)

صَبَّ دُهْنًا لِإِنْسَانٍ عِنْدَ الشُّهُودِ فَأَدَّعَى مَالِكُهُ الضَّمَانَ فَقَالَ كَانَتْ نَجَسَةً لَوْ قُوعَ فَاذَرَهُ
فِيهَا فَالْقَوْلُ لِلصَّابِ لِإِنْكَارِهِ الضَّمَانَ؛ وَالشُّهُودُ يَشْهَدُونَ عَلَى الصَّبِّ لَا عَدَمَ
النَّجَاسَةِ. وَكَذَا لَوْ أَتَلَفَ لَحْمَ قِصَابٍ (۲) فَطُولِبَ بِالضَّمَانِ فَقَالَ: كَانَتْ مَيْتَةً
فَأَتَلَفْتُهَا لَا يُصَدَّقُ وَلِلشُّهُودِ أَنْ يَشْهَدُوا أَنَّهُ لَحْمٌ ذَكِيٌّ بِحُكْمِ الْحَالِ. قَالَ
الْقَاضِي (۳) لَا يَضْمَنُ فَاغْتَرَضَ عَلَيْهِ بِمَسْئَلَةِ كِتَابِ الْإِسْتِخْسَانِ، وَهِيَ: أَنَّ رَجُلًا لَوْ
قَتَلَ رَجُلًا فَلَمَّا طُلِبَ مِنْهُ الْقِصَاصُ قَالَ: كَانَ ارْتَدًّا، أَوْ قَتَلَ أَبِي فَقَتَلْتُهُ قِصَاصًا، أَوْ
لِلرَّدَّةِ لَا يُسْمَعُ، فَأَجَابَ وَقَالَ: لِأَنَّهُ لَوْ قُبِلَ لَادَى إِلَى فَتْحِ بَابِ الْعُدْوَانِ، فَإِنَّهُ يَقْتُلُ
وَيَقُولُ: كَانَ الْقَتْلُ كَذَلِكَ وَأَمْرُ الدَّمِ عَظِيمٌ فَلَا يَهْمَلُ بِخِلَافِ السَّالِ فَإِنَّهُ بِالنُّسْبَةِ إِلَى
الدَّمِ أَهْوَنُ حَتَّى حُكِمَ فِي السَّالِ بِالنُّكُولِ وَفِي الدَّمِ يُجَبَّسُ حَتَّى يُقَرَّ، أَوْ يَخْلَفَ وَاتَّخِذَ
بَيِّنِينَ وَاحِدَةً فِي السَّالِ وَبِخَمْسِينَ يَمِينًا فِي الدَّمِ (انْتَهَى).

ترجمہ: اور ان مسائل میں سے جو استصحاب پر متفرع ہیں یہ ہے کہ جب مکان کا کوئی حصہ
فروخت کیا جائے اور شریک شفعہ طلب کرے، تو مشتری شفعہ طلب کرنے والے کے قبضہ میں موجود حصہ
میں اس کی ملکیت کا انکار کرے، تو قول مشتری کا معتبر ہوگا اور اس کو بلا بینہ کے شفعہ نہیں ملے گا، اور اس
پر متفرع مسائل میں سے مفقود کا مسئلہ ہے، وہ ہمارے نزدیک نہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ کوئی دوسرا اس کا

صفحہ گذشتہ کا بقیہ: حتی یصح أن يقال فيها إن الاحتجاج بها من قبيل الاحتجاج باستمرار العدم الأصلي، بل هو من الأمور
الوجودية العارضة، كما في مسألة اختلاف الأب والابن في اليسار والإعسار المتقدمة، فقد حكم فيها بيسار الأب الماضي لما
كان موثراً وقت الخصومة، فكيف يمكن أن يعتبر هذا حكماً باستمرار العدم الأصلي؟.... (ص ۹۲)

(۱) الفتاوى البزازية على هامش الهندية ۳/۵۳۔

(۲) وفي البزازية: ((طواف)) بدل ((قصاب))، بمعنى بازار میں گوشت لے کر پھرنے والا۔

(۳) ای قاضیخان، وهو فقیہ معروف۔

وارث قرار دیا جائے گا، اور ہم نے ماقبل میں بھی قاعدہ ”ان الحادث يضاف الى اقرب اوقاته“ کے تحت استصحاب پر مبنی فروعات کو بیان کیا ہے، اور بزاز یہ کی کتاب الاقرار میں ہے: کسی نے کسی شخص کا گواہوں کی موجودگی میں تیل گرا دیا، تو مالک نے اس پر ضمان کا دعویٰ کیا، جس پر اس نے کہا کہ: وہ چوہے کے اس میں گر جانے کی وجہ سے ناپاک ہو چکا تھا، (اس لئے میں نے اس کو گرا دیا) تو صاب (گرانے والا) چونکہ ضمان کا منکر ہے، اس لئے اس کا قول معتبر ہوگا، اور گواہ جو گواہی دے رہے ہیں وہ گرانے پر دے رہے ہیں نہ کہ عدم نجاست پر، اور یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے قصاب کا گوشت تلف کر دیا اور اس سے ضمان کا مطالبہ کیا گیا، تو وہ کہتا ہے کہ وہ مردار تھا، اس لئے میں نے اس کو تلف کر دیا، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور گواہوں کے لئے اس بات کی گنجائش ہوگی کہ وہ موجودہ حالت کے حکم کے لحاظ سے یہ گواہی دیدیں کہ وہ مذبوح جانور کا گوشت ہے، (اور) قاضی خاں نے کہا ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، ان کی اس بات پر کتاب الاستحسان کے ایک مسئلہ کو لے کر اعتراض کیا گیا، وہ مسئلہ یہ ہے کہ: کسی آدمی نے اگر کسی آدمی کو قتل کر دیا، پھر جب اس سے قصاص کا مطالبہ کیا گیا، تو وہ کہتا ہے کہ وہ مرتد تھا، یا اس نے میرے باپ کو قتل کیا تھا، اس لئے میں نے اس کو قصاص کے طور پر یا مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا، تو اس کی یہ بات مسموع نہیں ہوگی، قاضی خان نے اس کا جواب دیا اور فرمایا کہ: اگر اس کی بات کو قبول کر لیا جائے تو یہ ظلم کا دروازہ کھولنے کی طرف مُفَضِّل ہوگا، کیونکہ قاتل قتل کر دیا کرے گا اور کہا کرے گا کہ اس بنیاد پر میں نے اس کو قتل کیا، اور خون کا معاملہ بہت بڑا ہے، اس کو مہمل نہیں چھوڑا جائے گا، برخلاف مال کے کہ وہ خون کی بنسبت اہون ہے، اسی لئے مال کے مسئلہ میں محض انکار پر فیصلہ کر دیا جاتا ہے اور خون کے مسئلہ میں قید میں ڈالا جاتا ہے، تا آنکہ مجرم اقرار کر لے یا قسم کھالے، اور مال کے معاملہ میں محض ایک قسم پر اکتفاء کیا جاتا ہے اور خون کے معاملہ میں پچاس قسمیں لی جاتی ہیں، اٹنی۔

استصحاب پر متفرع چند مسائل:

تشریح: یہاں سے مصنف ”استصحاب پر متفرع مسائل ذکر فرما رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے مکان مشترک میں سے اپنے حصہ کو فروخت کیا، شریک نے اس فروخت شدہ حصہ میں حق شفعہ

کا دعویٰ کر دیا، جس پر مشتری نے کہا کہ اپنے جس حصہ کی بنیاد پر اس نے شفعہ کا دعویٰ کیا ہے یہ اس کا مالک ہی نہیں، جب مالک نہیں تو شفیع بھی نہیں، تو اس مسئلہ میں شفعہ کے دعویدار اور مشتری میں کس کا قول معتبر ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ مشتری کا قول معتبر ہوگا اور شفعہ کے دعویدار کو شفعہ نہیں ملے گا، الا یہ کہ وہ بینہ کے ذریعہ اپنے دعویٰ کو ثابت کر دے۔

اس لئے کہ مدعی شفعہ نے اپنی ملکیت پر بینہ پیش نہیں کیا، اس کی ملکیت محض استصحاب حال کی بنیاد پر ہے، اور استصحاب حال کی بنیاد پر کوئی جدید حق ثابت نہیں ہوتا، کہ استصحاب حال محض حجۃ دافعہ ہے نہ کہ حجۃ مثبتہ، اور جمہور کے یہاں چونکہ استصحاب حال علی الاطلاق حجت ہے، اس لئے ان کے مذہب کے مطابق اس مسئلہ میں شفعہ کے دعویدار کا قول معتبر ہوگا اور وہ شفیع قرار پائے گا۔

مفقود کے وارث ہونے اور اس کے مال میں توریث کا حکم:

وَمِنْهَا: الْمَقْقُودُ لَا يَرِثُ عِنْدَنَا الْخ: مفقود شخص کا مسئلہ بھی استصحاب حال پر متفرع ہے، مفقود کے لغوی معنی گم شدہ کے ہیں اور شرعاً وہ شخص مفقود ہے: جو اس طرح لاپتہ ہو گیا ہو کہ اس کی زندگی و موت کا حال بھی معلوم نہ ہو، اور جو ایسا لاپتہ نہ ہو، بلکہ اس کے احوال کا علم ہو تو وہ مفقود نہیں، بلکہ ”غائب“ ہے، غائب کا حکم مفقود سے جدا ہے کما سیاتی۔ جو شخص اصطلاحاً مفقود ہو جائے اس کو زندہ تسلیم کیا جائے گا، یا مردہ؟ پھر اس کی موت یا حیات کے مطابق اس کے مال کی توریث و تقسیم ہوگی یا نہیں؟ اس کی بیوی کا نکاح فسخ ہو جائے گا یا برقرار رہے گا؟ وہ خود کسی دوسرے کا وارث ہوگا یا نہیں؟ اس کے حق میں کوئی وصیت کر جائے وہ اس وصیت کا حقدار ہوگا یا نہیں؟ یہ سب مسائل ہیں جو کسی شخص کے مفقود ہو جانے کے بعد عموماً پیدا ہوتے ہیں، تو جو حضرات استصحاب حال کو علی الاطلاق حجت مانتے ہیں ان کے نزدیک مفقود زندہ شخص کے درجہ میں ہے، جیسا کہ وہ پہلے زندہ تھا، تا آنکہ قاضی اس کی موت کا فیصلہ نہ کر دے، لہذا جب تک قاضی اس کی موت کا فیصلہ نہ کرے سابق تمام احکام برقرار رہیں گے، نہ اس کا مال اس کے ورثہ میں تقسیم ہوگا، اور نہ اس کی بیوی کو کسی اور سے نکاح کی اجازت ہوگی، اسی طرح جدید حقوق بھی اس کے لئے ثابت ہوں گے، چنانچہ وہ اپنے مورث کا وارث بھی ہوگا، اور کوئی اس کیلئے وصیت کرے وہ بھی اس کے حق میں معتبر ہوگی، لہذا مال وراثت اور مال وصیت دونوں کو اس کے اصل مال کے ساتھ شامل کر دیا جائے گا،

اور حضرات احناف جن کے یہاں استصحاب حال صرف حجتہ دافعہ ہے، ان کے مذہب کے مطابق مفقود سے متعلقہ سابق احکام تو حسب سابق برقرار ہیں گے، نہ مال بین الورثہ تقسیم کیا جائے گا، اور نہ بیوی کسی اور سے نکاح کی مجاز ہوگی، استصحاباً بحیاتہ، تا آنکہ قاضی اس کی موت کا فیصلہ نہ کر دے، البتہ جدید حقوق اس کے لئے ثابت نہیں ہوں گے، کہ استصحاب حال حجت مثبتہ نہیں، لہذا وہ نہ کسی کا وارث ہوگا، اور نہ اس کے حق میں وصیت معتبر ہوگی، اسی لئے فقہاء احناف نے مفقود کے بارے میں تحریر کیا ہے: ”إنه حي في حق نفسه وميت في حق غيره“ یعنی وہ اپنی ذات کی حد تک تو زندہ ہے، مگر دوسرے کے لحاظ سے مردہ ہے، لہذا اس کے مال میں وراثت جاری نہیں ہوگی کہ وہ زندہ ہے اور کسی دوسرے کا وارث بھی نہیں ہوگا کہ دوسرے کے لحاظ سے یہ مردہ ہے، چنانچہ مصنف نے اسی لئے فرمایا ہے: ”لا يرث عندنا ولا يورث“۔

مفقود کی موت کا فیصلہ کب ہوگا؟

جیسا کہ ذکر کیا گیا یہ سب تفصیل اس وقت تک ہے جب تک قاضی اسکی موت کا فیصلہ نہ کرے، جب قاضی اس کی موت کا فیصلہ کر دے گا، پھر تمام احکام بدل جائیں گے، اور قاضی اس کی موت کا فیصلہ کب کرے گا؟ اسکے بارے میں مال کی تقسیم کی حد تک تو جمہور فقہاء نے کوئی مدت طے نہیں کی ہے، بلکہ یہ فرمایا ہے کہ جب اس کے ہم عمر لوگ وفات پا جائیں تو اس کی وفات کا بھی فیصلہ کر دیا جائے گا، کیونکہ غالب یہی ہے کہ جب اس کے ہم عمر مر چکے، تو وہ بھی مر چکا ہوگا، البتہ متاخرین احناف نے ہم عمر لوگوں کی وفات کی تحقیق کی کلفت سے بچانے کے لئے نوے سال کی مدت مقرر کی ہے، کہ جب وہ اپنی سن پیدائش کے اعتبار سے نوے سال کا ہو جائے تو اس کی موت کا فیصلہ کر دیا جائے گا، اور اس عمر کو پہنچ جانے کے بعد اس کا مال اس کے ورثہ میں تقسیم کر دیا جائے گا، اس لئے کہ عموماً لوگوں کی عمر اس سے زائد نہیں ہوتی، اور نسخ نکاح کے بارے میں بھی احناف اور شافعیہ عام حالات میں اسی کے قائل ہیں، البتہ اگر کوئی اس حال میں مفقود ہو کہ جس میں اس کے اپنے ہم عمروں سے پہلے ہی مرجانے کا غالب گمان ہو، مثلاً کوئی دوران جنگ یا سمندری سفر میں گم ہو جائے تو پھر جتنی مدت میں اس کی موت کا گمان غالب ہو جائے اس مدت میں اس کی موت کا فیصلہ کر دیا جائے گا، لیکن امام مالک اور امام احمد بن حنبل نے مسئلہ کی حساسیت اور عورت کی

ضرورت کے پیش نظر یہ فرمایا ہے کہ عورت جب اس معاملہ کو قاضی کے یہاں لے کر پہنچے، تو قاضی اس وقت سے چار سال انتظار کا حکم دے گا، چار سال کے بعد بھی اس کے حال کا علم نہ ہو، تو پھر اس کا نکاح فسخ کر دیا جائے گا، خواہ مفقود کی گمشدگی کی کوئی بھی صورت ہو، بلکہ اگر عورت زیادہ ضرورت کا اظہار کرے تو صرف ایک سال انتظار کر کر بھی نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے، متاخرین احناف نے بھی مسئلہ کی نزاکت اور ضرورت کے پیش نظر مفقود کی بیوی کے نکاح کے باب میں اصل مذہب احناف سے عدول کرتے ہوئے امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا ہے، البتہ مال کے بارے میں اصل مذہب احناف ہی معمول بہ ہے۔ (۱)

غائب شخص کا حکم:

یہ تفصیل مفقود کے بارے میں ہے جس کا حال معلوم نہیں ہوتا، اور وہ شخص کہ جس کے احوال کا علم ہو جس کو ”غائب“ کہا جاتا ہے، تو وہ اپنے تمام احکام میں موجود شخص کے مثل ہے، نہ اس کے مال سے تعرض کیا جائے گا، اور نہ بیوی کو محض غیبی بت کی بنیاد پر کہیں اور نکاح کی اجازت ہوگی، البتہ اگر وہ اپنی بیوی کے احوال کی کچھ خبر گیری نہ رکھتا ہو، نہ اس کی ضروریات پوری کرتا ہو اور نہ اس کو علیحدہ کرنے پر آمادہ ہو، تو اس مسئلہ میں بھی متاخرین احناف نے ضرورت حضرات مالکیہ کے مذہب پر فتویٰ دیا ہے، ان کے یہاں ایسی صورت میں بھی بذریعہ قاضی فسخ نکاح کی گنجائش ہے، مسئلہ کی تفصیل ”الحيلة الناجزة“ میں مذکور ہے۔ (۲)

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال پر مبنی کچھ تفریعات اور جزئیات قاعدہ ”الحادث یضاف الی اقرب اوقاته“ کے تحت بھی گزر چکی ہیں ”فلیراجع ان شئت“

تیل ضائع کرنے کے بعد اس کے ضمان کے عائد نہ ہونے کا دعویٰ:

وَفِي إِقْرَارِ الْبِرْزَانِيَّةِ: صَبَّ دُهْنًا لِإِنْسَانٍ الْخ: یہاں مصنفؒ نے ”برزانیہ“ کے حوالہ سے دو مسئلہ

(۱) شامی نعمانیہ ۳/۳۳۰، ۳۲۸، الحيلة الناجزة ص ۶۸۔ مفقود کے مال کی تقسیم کے سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ وہ

قاضی کی صوابدید پر موقوف ہے، جب قاضی تقشیش کے بعد قرآن سے اس کی موت کا فیصلہ کر دے تب اس کا ترکہ ورثہ میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اتنے طویل عرصہ تک مال محفوظ رکھنے کی صورت میں اس میں خرد برد کا قوی امکان ہے، اس لئے بعض اکابر نے مفقود کے مال کے بارے میں اس قول پر فتویٰ کا رجحان ظاہر کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو: طرازی شرح سراجی ص ۲۸۳)۔

(۲) الحيلة الناجزة ص ۸۳۔

اور ذکر فرمائے ہیں، یہ مسائل بھی بعض پہلوؤں کے لحاظ سے استصحابِ حال کے دائرہ میں آتے ہیں، اس لئے ان کو ذکر کیا گیا، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی انسان کا تیل گرا دیا، وہاں کچھ لوگ بھی موجود تھے، جنہوں نے اس کو تیل گراتے دیکھا، تیل کے مالک نے اپنے تیل کے ضمان کا اس سے مطالبہ کیا، تو گرانے والے نے کہا کہ اس تیل میں چوہا گر گیا تھا، جس کی وجہ سے یہ ناپاک ہو گیا، لہذا میں نے اس کو گرا دیا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں گرانے والے کا قول معتبر ہوگا اور اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا، کہ اصل عدم ضمان ہے، اس لحاظ سے یہ مسئلہ استصحابِ حال پر متفرع ہوا کہ عدم ضمان کا سابق حکم برقرار رہا۔

مگر اس پر دو اشکال ہیں: پہلا اشکال تو یہ ہے جو مصنفؒ نے بھی ذکر کیا ہے، کہ جب صب دھن گواہوں کی موجودگی میں ہوا، تو مالکِ تیل کا قول معتبر ہونا چاہئے اور تیل گرانے والے پر ضمان آنا چاہئے، اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا کہ گواہان: صب دھن کے گواہ ہیں، نہ کہ عدم نجاست کے، اور یہاں مسئلہ صب دھن کا نہیں، بلکہ تیل کی نجاست و عدم نجاست کا ہے، صب دھن کا تو تیل گرانے والا خود معترف ہے، اس پر گواہی کی ضرورت نہیں، بالفرض اگر گواہان عدم نجاست کی گواہی بھی دیں تو بھی ان کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی، اس لئے کہ گواہی اثبات پر قبول ہوتی ہے نہ کہ نفی پر، لہذا گواہان کی موجودگی بھی مالکِ تیل کے حق میں مفید نہیں ہوگی۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ اگر گرانے والے کے قول کے مطابق تیل کو ناپاک بھی تسلیم کیا جائے، تب بھی اس کے اقرار کے مطابق اس پر ضمان واجب ہونا چاہئے، اس لئے کہ ناپاک تیل بھی مالِ محترم ہے، جلانے وغیرہ میں اس سے انتفاع کیا جاسکتا ہے، اسی لئے اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ خود صاحبِ بزاز یہ نے ایک دوسرے موقع پر ذکر کیا ہے کہ: اگر کسی نے کسی کا ناپاک تیل گرا دیا تو گرانے والا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں جو ضمان کی نفی کی گئی ہے، وہ ضمان بالمثل کی نفی ہے، لہذا اس صورت میں تیل گرانے والے پر ضمان بالمثل واجب نہیں ہوگا، البتہ ضمان بالقیمت واجب ہوگا، جیسا کہ صاحبِ بزاز یہ نے ذکر کیا ہے، اور ضمان بالقیمت اس لئے واجب ہوگا کہ تیل اگرچہ مثلی شے ہے، مگر ناپاک ہو جانے کی وجہ سے وہ قیمتی ہو گیا، اس لئے کہ مثلی شے اسی وقت تک مثلی ہے جب تک وہ اپنی اصل صفتِ طہارت پر باقی رہے، ناپاک ہو جانے کی صورت میں مثلی شے بھی قیمتی

ہو جاتی ہے (۱)۔

واضح رہے کہ ضمان واجب ہونے کی صورت میں خواہ بالقیمۃ ہی ہو، یہ مسئلہ استصحاب حال پر متفرع نہیں ہوگا۔ البتہ ضمان بالمثل واجب نہ ہونے کے لحاظ سے یہ استصحاب حال پر متفرع ہے، کما مر۔ واللہ اعلم

گوشت ضائع کرنے کے بعد اس کا ضمان عائد نہ ہونے کا دعویٰ:

وَكَذَٰلَا لَوْ أَتَلَفَ لَحْمٌ قَصَّابٌ فَطُولِبَ بِالضَّمَانِ الْخ: ایک آدمی نے قصاب کے گوشت کو ضائع کر دیا، جب اس سے ضمان کا مطالبہ کیا گیا، تو وہ کہتا ہے کہ وہ مردہ جانور کا گوشت تھا، اس لئے میں نے اس کو ضائع کر دیا، تو اس کی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ ایک مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ حلال گوشت فروخت کرتا ہے اور حرام سے پرہیز کرتا ہے، حتیٰ کہ گواہان بھی اسی ظاہر حال کے مطابق اس کی دوکان پر موجود گوشت کے حلال ہونے کی گواہی دے سکتے ہیں، گو جانور ان کے سامنے ذبح نہ ہوا ہو، لہذا مُتَلَف کا قول بالکل ناقابل التفات ہوگا، برخلاف صَبِّ دَہْن کے مسئلہ کے، چونکہ تیل میں چوہے کا گر جانا عام بات ہے، اس لئے وہاں صاب کا قول معتبر مان کر اس پر ضمان واجب کیا گیا، لیکن علامہ قاضی خاں فرماتے ہیں کہ سابق مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی متلف کا قول معتبر ہوگا اور اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا، کہ وہ ضمان کا منکر ہے اور اصل عدم ضمان ہی ہے۔

قاضی خاں کے اس موقف پر خلاصۃ الفتاویٰ کے کتاب الاستحسان کے ایک مسئلہ کو لے کر اعتراض کیا گیا، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو قتل کر ڈالے اور جب قاتل سے قصاص کا مطالبہ ہو تو وہ کہے کہ یہ مرتد ہو گیا تھا، اس لئے میں نے ردۃ اس کو قتل کر ڈالا، یا یہ کہے کہ اس نے میرے باپ کو قتل کیا تھا، اس لئے میں نے قصاصاً اس کو قتل کر دیا، تو اس کا قول مسموع نہیں ہوگا اور وہ اس قتل میں ماخوذ ہوگا، قاضی خاں بھی قتل کے اس مسئلہ میں اسی کے قاتل ہیں کہ قاتل ماخوذ ہوگا، تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ لحم والے مسئلہ میں بھی متلف کا قول معتبر ہو اور اس پر ضمان دتا وان واجب ہو؟

قاضی خاں نے اس اعتراض کے جواب میں فرمایا کہ: ضابطہ کا تقاضہ تو یہی ہے کہ قتل والے مسئلہ میں بھی لحم والے مسئلہ کی طرح انکار ضمان کی وجہ سے قاتل ماخوذ نہ ہو، لیکن اگر قتل کے مسئلہ میں قاتل کے

قول کو تسلیم کر لیا جائے تو ظلم و تعدی کا دروازہ کھل جائے گا اور ایک طرح سے یہ قتل کی اجازت کے مرادف ہوگا، کیونکہ قتل کے بعد ہر شخص اسی طرح کی بات کہہ کر اپنے آپ کو گرفت سے بچا لیا کرے گا، جبکہ انسانی خون کا معاملہ امر عظیم ہے، اس لئے اس کو ویسے ہی نہیں چھوڑا جاسکتا، برخلاف مالی معاملہ کے، کہ وہ خونی معاملہ کی بنسبت اہون اور کم تر ہے، یہی وجہ ہے کہ مالی معاملہ میں محض نکل یعنی قسم سے انکار پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جاتا ہے، جبکہ خونی معاملہ میں نکل کے بعد بھی مجرم کو قید میں ڈال دیا جاتا ہے، تا آنکہ وہ جرم کا اقرار کر لے، یا اپنے انکار کو قسم سے موند کرے، اسی طرح مالی معاملہ میں ہر حال میں محض ایک قسم پر اکتفاء کیا جاتا ہے، جبکہ خون کے معاملہ میں بسا اوقات پچاس قسمیں تک لی جاتی ہیں، چنانچہ قسامت کی صورت میں ایسا ہی ہوتا ہے، الحاصل خونی معاملہ اور مالی معاملہ میں اس تفاوت کی وجہ سے مذکورہ فرق کیا گیا، ورنہ ضابطہ کا تقاضہ تو یہی تھا کہ دونوں کا حکم یکساں ہو۔

یہ یعنی اتلاف لحم کا مسئلہ بھی عدم ضمان والے قول کے لحاظ سے تو استصحاب حال پر متفرع ہوتا ہے، لیکن ضمان والے قول کے اعتبار سے وہ استصحاب حال کے تحت نہیں آتا۔

استصحاب الماضی بالحال کی مثالیں:

استصحاب کی بحث کے شروع میں ذکر کیا گیا تھا کہ استصحاب کی دو قسمیں ہیں: (۱) استصحاب الحال بالماضی یعنی حال کو ماضی کے مطابق قرار دینا، (۲) استصحاب الماضی بالحال یعنی ماضی کو حال کے مطابق قرار دینا، اس دوسرے قسم کو ”استصحاب مقلوب“ ”استصحاب معکوس“ اور ”تحکیم حال“ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، مصنفؒ نے اس قسم کا کوئی تذکرہ نہیں فرمایا اور نہ اس کی کوئی مثال اور تفریع ذکر کی، تنہیاً للبحث اسکی چند مثالیں اور تفریعات ذیل میں درج ہیں:

(۱) ایک شخص کا مال اس کے باپ کے پاس موجود ہے، باپ نے بیٹے کی غیبت میں اس میں سے کچھ اپنی ذات پر خرچ کر لیا، جب بیٹا حاضر ہوا تو باپ، بیٹے میں اختلاف ہو گیا، بیٹا کہتا ہے کہ آپ نے مالدار ہونے کے باوجود میرا مال خرچ کیا ہے، لہذا آپ اس کا ضمان اداء کریں، کہ اس حال میں آپ کو میرا مال خرچ کرنے کی نہ حاجت تھی اور نہ اجازت، باپ کہتا ہے کہ: میں نے ناداری میں خرچ کیا ہے، لہذا مجھ پر کوئی ضمان نہیں، کہ اس حال میں باپ کو بیٹے کے مال سے خرچ کرنے کی شرعاً اجازت

ہے، بینہ کسی کے پاس نہیں، تو اس مسئلہ کا حکم یہ ہے کہ حال کو حکم بنایا جائے گا اور دیکھا جائے گا کہ اس وقت باپ کس حال میں ہے؟ اس وقت اگر مالدار ہو تو ماضی میں بھی یعنی جب اس نے بیٹے کا مال خرچ کیا تھا، مالدار شمار کیا جائے گا، اور اگر وہ اس وقت نادار اور غریب ہو تو زمانہ ماضی میں بھی اس کو نادار اور غریب سمجھا جائے گا، لہذا اس وقت کی حالت کے لحاظ سے ضمان اور عدم ضمان کا فیصلہ کیا جائے گا، یہ ہے استصحاب مقلوب یا معکوس۔

(۲) ایک شخص نے کوئی چیز کرایہ پر لی، جب اجرت دینے کا وقت آیا، تو کہتا ہے کہ شے ماجر تو میرے پاس رہی ہی نہیں، اس کو تو فلاں نے غصب کر لیا تھا، جس کی وجہ سے میں اس سے انتفاع نہیں کر سکا، اس لئے مجھ پر اس کی اجرت بھی واجب نہیں ہوتی، مؤجر اس کا انکار کرتا ہے اور اجرت مانگتا ہے، تو یہاں بھی موجودہ حال کو حکم بنایا جائے گا، اور دیکھا جائے گا کہ اس وقت شے ماجر کس کے قبضہ میں ہے؟ اگر اس وقت وہ غاصب کے قبضہ میں ہو تو زمانہ ماضی میں بھی غاصب کے قبضہ میں سمجھی جائے گی اور کوئی اجرت واجب نہیں ہوگی، اور اگر وہ فی الحال کرایہ دار کے قبضہ میں ہو تو پھر زمانہ ماضی میں بھی اس کو کرایہ دار کے قبضہ میں تسلیم کیا جائے گا اور اس سے اجرت وصول کی جائے گی۔

(۳) ایک شخص نے اپنے نابالغ بچہ کی کوئی شے فروخت کی، بچہ بالغ ہونے کے بعد مشتری کے خلاف دعویٰ کرتا ہے کہ وہ بیع غبن فاحش کے ساتھ ہوئی تھی، لہذا وہ بیع صحیح نہیں ہوئی، اب یا تو شے واپس کی جائے، یا اس کی تلافی کی جائے، مشتری غبن فاحش کا منکر ہو، تو اس مسئلہ میں بھی اگر کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو تحکیم حال سے فیصلہ کیا جائے گا، شے کی موجودہ بازاری قیمت اور فروختگی کی سابقہ قیمت میں تفاوت دیکھا جائے گا، اس وقت اگر ان دونوں قیمتوں میں ایسا تفاوت ہو جو غبن فاحش کے دائرہ میں آتا ہو تو پھر ماضی میں بھی اس کو غبن فاحش قرار دیا جائے گا، اور اگر فی الحال ایسا تفاوت نہ ہو تو پھر ماضی میں بھی اس کو غبن فاحش نہیں شمار کیا جائے گا۔ (۱)

تمت القاعدة الثالثة بعون الله وفضله، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وتليها القاعدة الرابعة.

القَاعِدَةُ الرَّابِعَةُ : الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

وَالْأَصْلُ فِيهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۱) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲) وَفِي الْحَدِيثِ (۳) أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الْخِفَيفَةُ السَّمْحَةُ، قَالَ الْعُلَمَاءُ: يَتَخَرَّجُ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ جَمِيعُ رُخْصِ الشَّرْعِ وَتَخْفِيفَاتِهِ.

ترجمہ: چوتھا قاعدہ: مشقت آسانی کھینچ لاتی ہے۔

اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ: اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ رکھتا ہے، تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا، اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ: اللہ نے تمہارے لئے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی، اور حدیث میں ہے کہ: اللہ تعالیٰ کو سب سے محبوب دین؛ سیدھا اور سہولت والا ہے، علماء نے فرمایا ہے کہ شریعت کی تمام رخصتیں اور تخفیفات اسی قاعدہ سے تخریج شدہ ہیں۔

چوتھا قاعدہ: المشقة تجلب التيسير کی شرح وتوضیح:

تشریح: یہ چوتھا قاعدہ ہے: ”الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ“ یعنی مشقت آسانی پیدا کرتی ہے اور اس کی وجہ سے حکم شرعی میں سہولت اور تخفیف ہو جاتی ہے، چنانچہ آئندہ جو مسائل آرہے ہیں وہ اس کا مظہر اور تصویر ہیں، مصنف نے اپنے معمول کے مطابق اولاً شرعی دلائل سے اس قاعدہ کو ثابت کیا ہے اور پھر اس کی تفریعات و امثلہ کو بیان کیا ہے، تاکہ وہ تفریعات و امثلہ بھی شرعی دلائل کی جانب منسوب ہوں، اس قاعدہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) ”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ (۲) یعنی اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ رکھتا ہے وہ تمہارے ساتھ مشقت کا ارادہ نہیں رکھتا۔

(۱) البقرة: ۱۸۵۔

(۲) الحج: ۷۸۔

(۳) مسند أحمد/عن ابن عباس: ۴/۲ (۲۱۰۷)۔

(۴) البقرة: ۱۸۵۔

(۲) ”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ (۱) یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔

(۳) ”يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا“ (۲) یعنی اللہ یہ چاہتا ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف کا معاملہ کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

(۴) ”لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ“ (۳) یعنی نابینا کیلئے کوئی تنگی نہیں، نہ لنگڑے کے لئے کوئی تنگی ہے، اور نہ مریض پر کوئی تنگی۔

(۵) ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ (۴) یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس کی وسعت و طاقت کے بقدر مکلف کیا ہے۔

یہ مضمون روایات میں بھی بکثرت آیا ہے، چند روایات ملاحظہ ہوں:

(۱) ”أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ“ (۵)

یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے محبوب دین وہ ہے جو سیدھا اور سہولت والا ہو۔

(۲) ”إِنْ دِينَ اللَّهِ يَسِرُ“ (۶) یعنی یقیناً اللہ تعالیٰ کا دین آسان ہے۔

(۳) ”إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهَا عَلَيْهِ“ (۷) یعنی اللہ تعالیٰ نے

میری امت سے خطا و نسیان اور جس پر ان کو مجبور کر دیا جائے ان امور کی جوابدہی کو ختم فرمادیا۔

(۴) ”إِنَّمَا بَعَثْتُمْ مِيسِرِينَ وَلَمْ تَبْعَثُوا مَعْسِرِينَ“ (۸) یعنی تم آسانی پیدا کرنے والے بنا کر بھیجے

(۱) الحج: ۷۸۔

(۲) النساء: ۲۸۔

(۳) النور: ۶۱۔

(۴) البقرہ: ۲۸۶۔

(۵) مسند احمد: ۷/۲۷۷ ارقم: ۲۱۰۷۔

(۶) مسند احمد/عن أبي عروة: ۲۶۹/۳۴، رقم: ۲۰۶۶۹۔

(۷) ابن ماجہ/الطلاق/طلاق المکره والناس۔ رقم: ۲۰۴۳،

(۸) بخاری/الوضوء/صب الماء على البول في المسجد رقم: ۲۲۰، الأدب/قول النبي عليه السلام:

يسرو ولا تعسروا، رقم: ۶۱۲۸، إقامة الحدود والانتقام لحرمان الله، رقم: ۶۷۸۶۔

گئے ہو، دشواری پیدا کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے ہو۔

(۵) ”ما خیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین امرین الا اختار ایسرهما ما لم یکن انما“ (۱) یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں میں اختیار ملا تو آپ نے ان میں سے ایسر ہی کو اختیار فرمایا بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو۔

یہ سب آیات اور روایات اس بارے میں مشترک ہیں کہ احکام شریعت میں ایسر بطور خاص ملحوظ ہے، ایسا کوئی حکم نہیں دیا گیا، جو انسانوں کے لئے تکلیف و مشقت کا باعث اور ان کی ہمت و استطاعت سے بڑھ کر ہو، بالفرض کبھی خارجی عوامل کی بناء پر کسی حکم پر عمل آوری میں مشقت و دشواری پیش آئے وہاں بھی شریعت از خود حکم میں تخفیف اور سہولت کر دیتی ہے۔

البتہ جو مشقت شرعاً معتبر ہے یعنی جس کی وجہ سے حکم میں سہولت و تخفیف ہوتی ہے، وہ ہے جس میں یہ شرائط پائی جائیں: (۱) وہ مشقت نص شرعی کے مصادم و معارض نہ ہو، (۲) کسی بھی عمل کی انجام دہی میں جو معمول کے مطابق مشقت ہوتی ہے وہ مشقت اس سے زائد ہو، (۳) وہ مشقت اس عمل اور عبادت کا حصہ اور خاصہ نہ ہو مثلاً وضوء و غسل میں ٹھنڈ کی مشقت، روزہ میں گرمی اور طول نہار کی مشقت اور حج میں سفر کی مشقت، جہاد اور حدود شرعیہ کے نفاذ کی مشقت، لہذا وہ مشقتیں کہ جن میں یہ شرائط نہ ہوں ان مشقتوں کی وجہ سے حکم شرع میں تخفیف و آسانی پیدا نہیں ہوگی، اس لئے کہ حکم شرع پر عمل آوری میں لامحالہ کچھ نہ کچھ مشقت ضرور ہے، تو اگر ہر مشقت موجب تخفیف ہونے لگے پھر تو شرعی احکام معطل اور مہمل ہو جائیں گے۔

یہ قاعدہ بھی اہمات قواعد میں سے ہے، اور تمام فقہی مذاہب کا مسلمہ قاعدہ ہے، اسی لئے حضرات علماء نے کہا ہے کہ شریعت میں جس قدر رخصتیں اور تخفیفات حاصل ہیں وہ سب اسی قاعدہ پر مبنی ہیں، علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تحریر کیا ہے: ”إن هذه القاعدة يرجع إليها غالب أبواب الفقه“ (۲) یعنی فقہ کے اکثر ابواب اس قاعدہ کی طرف راجع ہیں، آئندہ مصنفؒ نے اس قاعدہ کی جو تفصیلات اور اس پر تقریعات پیش کی ہیں وہ تقریباً تمام ابواب فقہ سے متعلق ہیں، اس سے بھی ظاہر ہے کہ یہ قاعدہ تمام ابواب

(۱) بخاری / الحدود، مسلم / الفضائل / مباحثہ صلی اللہ علیہ وسلم الاثم و اختیارہ من المباح، رقم: ۲۳۲۷۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۸۵۔

فقہ میں اثر انداز ہے۔

وَاعْلَمْ أَنَّ أَسْبَابَ التَّخْفِيفِ فِي الْعِبَادَاتِ وَغَيْرَهَا سَبْعَةٌ: الْأَوَّلُ السَّفَرُ، وَهُوَ نَوْعَانِ: مِنْهُ مَا يَخْتَصُّ بِالطَّوِيلِ، وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا، وَهُوَ الْقَصْرُ، وَالْفِطْرُ، وَالْمَسْحُ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَسُقُوطُ الْأُضْحِيَّةِ عَلَى مَا فِي غَايَةِ الْبَيَانِ (۱) وَالثَّانِي مَا لَا يَخْتَصُّ بِهِ، وَالْمُرَادُ بِهِ، مُطْلَقُ الْخُرُوجِ عَنِ الْمَضَرِ، وَهُوَ تَرْكُ الْجُمُعَةِ وَالْعِيدَيْنِ وَالْجَمَاعَةِ، وَالنَّفْلُ عَلَى الدَّائِيَّةِ، وَجَوَازُ التَّيَمُّمِ، وَاسْتِحْبَابُ الْقُرْعَةِ بَيْنَ نِسَائِهِ، وَالْقَصْرُ لِلْمُسَافِرِ عِنْدَنَا رُخْصَةٌ إِسْقَاطِ بِمَعْنَى الْعَزِيمَةِ، بِمَعْنَى أَنَّ الْإِتِمَامَ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا حَتَّى أَتَمَّ بِهِ وَفَسَدَتْ لَوْ أَتَمَّ وَلَمْ يَقْعُدْ عَلَى رَأْسِ الرَّكْعَتَيْنِ إِنْ لَمْ يَنْوِ إِقَامَتَهُ قُبَيْلَ سُجُودِ الثَّلَاثَةِ. الثَّانِي: الْمَرَضُ؛ وَرُخْصَةُ كَثِيرَةٌ: التَّيَمُّمُ عِنْدَ الْخَوْفِ عَلَى نَفْسِهِ، أَوْ عَلَى عُضْوِهِ، أَوْ مِنْ زِيَادَةِ الْمَرَضِ، أَوْ بَطْنِيهِ، وَالْقُعُودُ فِي صَلَاةِ الْفَرَضِ وَالِاضْطِجَاعُ فِيهَا، وَالْإِيْيَاءُ، وَالتَّخَلُّفُ عَنِ الْجَمَاعَةِ مَعَ حُصُولِ الْفَضِيلَةِ، وَالْفِطْرُ فِي رَمَضَانَ لِلشَّيْخِ الْفَانِي مَعَ وَجُوبِ الْفِدْيَةِ عَلَيْهِ، وَالِانْتِقَالُ مِنَ الصَّوْمِ إِلَى الْإِطْعَامِ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ، وَالْفِطْرُ فِي رَمَضَانَ، وَالْخُرُوجُ مِنَ الْمُعْتَكِفِ، وَالِاسْتِنَابَةُ فِي الْحَجِّ وَفِي رَمِي الْحِجَارِ وَإِبَاحَةُ مَحْظُورَاتِ الْإِحْرَامِ مَعَ الْفِدْيَةِ، وَالتَّدَاوِي بِالنَّجَاسَاتِ وَبِالْخَمْرِ عَلَى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ، وَاخْتَارَ قَاضِي خَانَ عَدَمَهُ وَإِسَاعَةُ اللَّقْمَةِ إِذَا غَضَّ بِهَا اتِّفَاقًا، وَإِبَاحَةُ النَّظَرِ لِلطَّبِيبِ حَتَّى الْعَوْرَةِ وَالسَّوَاتِنِ.

ترجمہ: اور جاننا چاہئے کہ عبادات اور غیر عبادات میں تخفیف کے اسباب سات ہیں: پہلا سبب: سفر ہے: اور (از روئے تخفیف) اس کی دو قسمیں ہیں: کچھ تخفیفات وہ ہیں جو طویل سفر کے ساتھ خاص ہیں، اور وہ تین دن و رات کا سفر ہے، (ایسے سفر کی تخفیفات یہ ہیں) قصر، افطار صوم، ایک دن و رات سے زائد کا مسح اور اضحیہ کا سقوط، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، تخفیفات کی دوسری قسم وہ ہے جو سفر طویل کے ساتھ خاص نہیں، اور غیر طویل سے مراد شہر سے مطلق نکلنا ہے (ایسے سفر کی تخفیفات یہ ہیں: جمعہ، عیدین اور جماعت کا ترک کرنا، جانور (سواری) پر نفل پڑھ لینا، تیمم کا جائز ہو جانا، اپنی بیویوں

کے درمیان قرعہ اندازی کا مستحب ہو جانا، اور مسافر کے لئے قصر ہمارے نزدیک رخصت اسقاط یعنی عزیمت ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اتمام اب مشروع نہیں رہا، حتیٰ کہ اتمام کرنے پر وہ گنہگار ہوگا، اور نماز فاسد ہو جائے گی اگر وہ اتمام کرے اور دو رکعت پر نہ بیٹھے، بشرطیکہ تیسری رکعت کے سجدہ سے قبل اس نے اقامت کی نیت نہ کی ہو، دوسرا سبب تخفیف مرض ہے، اور اس کی رخصتیں بہت ہیں: اپنی جان یا عضو کے تلف ہو جانے یا مرض کے بڑھ جانے یا مرض کے تاخیر سے درست ہونے کے خوف کے وقت تیمم کا جائز ہو جانا، نماز فرض بیٹھ کر یا لیٹ کر پڑھنے کا جائز ہو جانا، اشارہ سے نماز کا جواز، فضیلت کے پانے کے ساتھ ساتھ جماعت سے پیچھے رہ جانے کی اجازت، وجوب فدیہ کے ساتھ رمضان میں شیخ فانی کے لئے افطار کی گنجائش، کفارۃ ظہار میں روزہ کے بجائے مسکینوں کو کھانا کھلانے کی اجازت، رمضان میں افطار کی اجازت ہو جانا، اعتکاف گاہ سے نکلنے کی اجازت حاصل ہو جانا، حج اور رمی جمار میں نائب بنا دینے کی گنجائش مل جانا، وجوب فدیہ کے ساتھ محظورات احرام کے ارتکاب کی اجازت ہو جانا، ناپاک اشیاء اور ایک قول کے مطابق خمر سے بھی علاج کر سکنے کا جائز ہو جانا، اور قاضیوں نے عدم جواز کو اختیار کیا ہے، اور جب لقمہ حلق میں اٹک جائے تو بذریعہ شراب اس کو حلق سے اتار لینے کا جواز، اور طبیب کے لئے ستر اور سواتین (قبل و دبر) تک دیکھنے کی اجازت۔

اسباب تخفیف و تیسیر:

تشریح: یہاں سے مصنف تخفیف کے اسباب اور ان کی بناء پر جو تخفیفات اور رخصتیں حاصل ہوتی ہیں اجمالی طور پر ان کا بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے عبادات یا غیر عبادات میں جن اسباب کی بناء پر رخصتیں اور آسانیاں دی ہیں یعنی جن کو اسباب مشقت مانا ہے ان کی تعداد سات ہے: سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، عسر و عوم بلوی اور نقص۔

پہلا سبب: سفر اور اس سے حاصل ہونے والی تخفیفات کا تذکرہ:

(۱) سفر: سفر مشقت کا عنوان ہوتا ہے، کیسا ہی آرام دہ اور انتظامات کے ساتھ سفر ہو، مگر کچھ نہ کچھ مشقت ضرور لاحق ہوتی ہے، گھر اور وطن جیسی مانوس و مامون جگہ چھوڑ جانا اور وہاں کی پُر آسائش اور باسہولت زندگی سے دوری ہی انسان کو مبتلائے مشقت کرنے کے لئے کافی ہے، راستہ میں حوادث کا خطرہ اور خدشہ اس پر مستزاد ہے، اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا ہے:

”السفر قطعة من العذاب“ (۱) یعنی سفر عذاب کا ایک حصہ ہے، اس لئے شریعت نے دوران سفر بہت سی تخفیفات عطاء کی ہیں، جو سفر کے طول و قصر کے لحاظ سے مختلف ہیں، البتہ سفر؛ احکام کی اہلیت اور تکلیف پر اثر انداز نہیں، حالت سفر میں بھی آدمی تمام احکام کا مکلف اور ان کی ادائیگی کا پابند ہے۔

سفر دو طرح کا ہوتا ہے:

(۱) طویل سفر، اس سے مراد یہ ہے کہ آدمی کم از کم تین روز کے بقدر مسافت کے ارادہ سے گھر سے نکلے، جو ہمارے اکابر کے اندازہ کے مطابق ۴۸ میل انگریزی کی مسافت ہوتی ہے (۲) اور جمہور کے یہاں چار برید کا سفر طویل شمار ہوتا ہے (۳)

(۲) قصیر سفر، جو سفر مذکورہ مقدار سے کم ہو وہ ”قصیر سفر“ ہے۔
کچھ رخصتیں وہ ہیں جن کے لئے سفر طویل شرط ہے اور کچھ رخصتیں قصیر سفر یعنی محض شہر سے باہر جانے پر ہی حاصل ہو جاتی ہیں، جو رخصتیں طویل سفر میں حاصل ہوتی ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) قصر، یعنی چار رکعت والی نماز دو رکعت پڑھی جائیں گی۔
(۲) فطر، یعنی روزہ ترک کرنے کی اجازت ہے۔

(۳) موزوں پر ایک دن و رات سے زائد یعنی تین دن و رات تک مسح کرنے کی اجازت۔

(۴) قربانی کرنا واجب نہیں رہتا، اسی طرح تکبیر تشریق بھی ساقط ہو جاتی ہے۔

ان کے علاوہ بھی کچھ اور رخصتیں ہیں جو طویل سفر سے حاصل ہوتی ہیں:

مثلاً: اجارہ کے نسخ کا جواز، یعنی کوئی شے کرایہ پر لی ہو پھر کوئی سفر شرعی درپیش ہو جائے تو کرایہ

(۱) بخاری/الحج/السفر قطعة من العذاب رقم ۸۰۴ مسلم/الإمارة/السفر قطعة من العذاب، رقم: ۱۹۲۷۔

(۲) ایک انگریزی میل: ایک کلومیٹر ۶۱۰ میٹر کا ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ مسافت ۲۸-۷۷ کلومیٹر ہوتی ہے۔

(۳) ایک برید: چار فرسخ کا ہوتا ہے اور ایک فرسخ: تین میل کا، تو میل کے لحاظ سے چار برید کی مسافت ۴۸ میل شرعی

ہوتی۔ اور کلومیٹر کے لحاظ سے ایک میل شرعی کی مقدار ہے ۱۸۴۸ میٹر، یعنی کم و بیش پونے دو کلومیٹر، اس لحاظ سے چار برید کی مقدار ۸۸ کلومیٹر، ۷۰۳ میٹر یعنی تقریباً ۸۹ کلومیٹر ہوتی۔

واضح رہے کہ احتاف کے یہاں مسافت شرعی کا مدار میلوں پر نہیں، اس لئے اس کا اندازہ شرعی میل سے مقرر نہیں کیا گیا۔ بلکہ اپنے زمانہ میں رائج انگریزی میل سے کیا گیا، جبکہ جمہور کے یہاں میلوں پر اس کا مدار ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور ظاہر ہے کہ میل سے مراد ”میل شرعی“ ہی ہوگا، اور شرعی میل انگریزی میل سے کچھ زائد ہے، اس لئے کلومیٹر کے لحاظ سے جمہور کی مسافت سفر زائد ہے اور احتاف کی کم۔ (جواہر الفقہ ۳/۲۷۷)

پر لینے والا اپنے سفر کی وجہ سے اجارہ کے معاملہ کو نسخ کر سکتا ہے، البتہ مؤجر (کرایہ پر دینے والا) کو یہ رخصت حاصل نہیں۔ (۱)

ولی بعد کو نابالغہ کا نکاح کر دینے کی اجازت، یعنی اگر کسی نابالغہ کا نکاح کا پیغام آئے اور ولی اقرب طویل سفر پر ہو، جس کی آمد کے انتظار کا موقع نہ ہو، تو ایسی صورت میں ولی بعد کو نابالغہ کا نکاح کر دینے کی اجازت حاصل ہو جاتی ہے۔ (۲)

رفیق سفر کا ساز و سامان کا ساز و سامان فروخت کر دینے کی گنجائش، یعنی دوران سفر شرعی کسی ساتھی کا انتقال ہو جائے جس کے ساتھ سامان بھی ہو، تو رفقاء سفر کو اس کی اجازت ہے کہ وہ اس کے سامان کو ساتھ اٹھائے پھرنے کے بجائے اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت اس کے ورثہ تک پہنچا دیں، جبکہ عام حالات میں بغیر ولایت یا وصیت کے کسی کا سامان فروخت کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ (۳)

اسی طرح جن فقہاء کے یہاں جمع بین الصلاتین کی اجازت ہے وہ بھی طویل سفر کے ساتھ مخصوص ہے۔ (۴)
جور خستیں سفر قصیر یعنی محض شہر یا گاؤں سے باہر نکلتے ہی حاصل ہو جاتی ہیں، وہ یہ ہیں:

(۱) جمعہ، عیدین اور جماعت کی نماز اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(۲) سواری یعنی جانور پر نفل پڑھ لینے کی گنجائش، البتہ فرض و واجب نمازیں سواری سے اتر کر پڑھنا لازم ہوگا، الا یہ کہ ضرورت پیش آ جائے، مثلاً چور، یا درندہ کا خوف ہو، یا رفقاء سے بچھڑ جانے کا اندیشہ ہو، یا بذات خود سواری پر سوار نہ ہو سکتا ہو، ایسی ضرورتوں میں فرض نماز بھی دابہ اور جانور پر پڑھ لینے کی گنجائش ہے۔ (۵)

(۳) تیمم کرنا جائز ہو جاتا ہے، مگر یہ رخصت ان لوگوں کے قول پر ہے جن کے یہاں تیمم کا جواز سفر کے ساتھ مشروط ہے، اپنے شہر میں رہتے ہوئے تیمم جائز نہیں، جمہور فقہاء کے قول کے مطابق اور یہی قول مفتی بہ بھی ہے، ہر حال میں تیمم جائز ہے، خواہ آدمی شہر میں ہو، یا شہر سے باہر، بشرطیکہ پانی موجود نہ ہو،

(۱) شامی نعمانیہ: ۵۱/۵۔

(۲) شامی ۳۱۰/۲۔

(۳) شرح القواعد الفقہیہ للزرقاء ص ۵۷ | القواعد الفقہیہ للزحلی ص ۲۵۹/۱۔

(۴) الأشباه والنظائر للسيوطی ص ۸۵۔

(۵) التحقیق الباہر۔

خواہ حقیقتاً نہ ہو یا معنی موجود نہ ہو۔ (۱)

(۴) اپنی بیگمات میں سے کسی ایک کے انتخاب کے لئے قرعہ اندازی کا انتخاب۔ مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد بیویاں ہوں تو حالت اقامت میں ان کے مابین باری کے لحاظ سے شب گزاری واجب ہے، جس کی باری ہو اس کو ملتوی کر کے دوسری بیوی کے ساتھ شب باشی جائز نہیں، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کسی بیوی کی باری کے وقت شہر سے باہر جانا پڑ جائے تو اسی بیوی کو لے جانا لازم ہو، جس کے یہاں باری ہے، لیکن اس سفر کی وجہ سے یہ گنجائش ہے کہ جس بیوی کو چاہے ساتھ لے جائے، تاہم ان کا دل خوش رکھنے کے لئے قرعہ اندازی کے ذریعہ انتخاب مستحب ہے۔

نیز یہ رخصتیں بھی مطلق سفر سے حاصل ہو جاتی ہیں:

(۱) مسافر کے لئے زکوٰۃ لینے کی گنجائش، مصارف زکوٰۃ میں جو ابن السبیل یعنی مسافر کے لئے زکوٰۃ لینے دینے گنجائش بیان کی جاتی ہے جبکہ وہ ضرورت مند ہو، تو اس مسافر سے مراد بھی وہ شخص ہے جو اپنے شہر سے باہر ہو، مسافر شرعی یعنی طویل سفر کرنے والے کے ساتھ یہ رخصت خاص نہیں۔ (۲)

(۲) شاہد کو نائب بنا دینے کی اجازت، یعنی اگر شاہد کو شہر سے باہر جانا پڑ جائے تو وہ اپنی جگہ کسی اور کو نائب بنا سکتا ہے، البتہ یہ اجازت صرف حد اور قصاص کے علاوہ معاملات میں ہے، ان میں شاہد کا بذات خود گواہی دینا شرط ہے۔

(۳) مضارب کے لئے مال مضاربیت سے خرچ کرنے کا جواز، یعنی حالت اقامت میں مضارب اپنے اخراجات خود برداشت کرے گا، لیکن اگر کاروبار کے لئے شہر سے باہر جائے تو پھر مال مضاربیت سے بھی اپنے اوپر خرچ کر سکتا ہے۔ (۳)

قصر کی شرعی حیثیت و درجہ:

وَالْقَصْرُ لِلْمُسَافِرِ عِنْدَنَا رُخْصَةٌ إِسْقَاطُ الْخ: اس عبارت میں مصنفؒ نے قصر کے متعلق ایک وضاحت فرمائی ہے، وہ یہ کہ ہمارے یہاں قصر ”رخصت اسقاط“ ہے، یعنی سفر کی وجہ سے نماز میں تخفیف

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۶۹۔

(۲) انظر: رد المحتار نعمانیہ ۲/۶۲، ۶۱۔

(۳) شرح القواعد الفقیہیہ للزرقاء ص ۵۸، القواعد الفقیہیہ للزحیلی ۱/۲۵۹۔

کردی گئی ہے، اور یہ تخفیف عزیمت کے درجہ میں ہے، چنانچہ مسافر کے لئے جو حیثیت فجر کی ہے، بعینہ وہی حیثیت اس کے لئے دیگر رباعی نمازوں کی ہو جائے گی، اور جس طرح نماز فجر میں اضافہ جائز نہیں، اسی طرح اس کیلئے رباعی نمازوں میں دوران سفر دو رکعات پر اضافہ مشروع نہیں ہوگا، لہذا اگر اتمام کیا تو گنہگار بھی ہوگا، اور دوسری رکعت پر قعدہ نہ کرنے کی صورت میں نماز بھی فاسد ہو جائے گی، کہ قعدہ اخیرہ ترک ہو گیا، البتہ اگر وہ دوسری رکعت میں نہ بیٹھنے کے بعد تیسری رکعت کے سجدہ سے قبل اقامت کی نیت کرے تو پھر اس کی نماز فاسد ہونے سے بچ جائے گی، کہ اس صورت میں وہ مقیم ہو گیا، اور مقیم کے لئے رباعی نماز کا پہلا قعدہ محض واجب ہے، جس کے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

اور امام شافعیؒ کے یہاں قصر "رخصت ترفیہ" ہے، یعنی مسافر کے لئے گنجائش ہے کہ وہ خواہ دو رکعت پڑھے اور خواہ چار، دو رکعت ہی پڑھنا لازم نہیں، اور نہ چار رکعت پڑھنا گناہ ہے۔ (۱)

اسی طرح ہمارے یہاں یہ رخصتیں ہر سفر پر حاصل ہیں، خواہ کسی نیت سے سفر کیا جا رہا ہو، جبکہ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے یہاں اگر کسی معصیت کے ارادہ سے سفر ہو تو ایسے مسافر کو کوئی رخصت حاصل نہیں ہوتی، کہ رخصت من جانب شرع ایک انعام اور سہولت ہے، اور عاصی اس کا مستحق نہیں، ورنہ یہ تعاون علی المعصیت ہوگا، اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ تخفیف اور رخصت کا مدار نفس سفر پر ہے، جو متحقق ہے، اس لئے اس کو بھی تخفیف و رخصت حاصل ہوگی، اور معصیت؛ سفر سے ماوراء ہے، وہ سفر کا لازمی حصہ نہیں، (۲) نیز سفر سے رخصت حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ سفر عبادت کے سبب وجوب کے ساتھ متصل ہو، یعنی جب نماز یا روزہ کا وقت آئے تو اس وقت سفر شروع ہو چکا ہو، پھر خواہ وہ اس فریضہ کو اسی وقت اداء کرے یا بعد میں، رخصت برقرار رہے گی، اور اگر سفر سبب وجوب کے ساتھ متصل نہ ہو تو پھر رخصت حاصل نہیں ہوگی، یہی وجہ ہے کہ حالت اقامت کی فائتہ نماز سفر میں پوری پڑھی جائے گی اور حالت سفر کی فائتہ نماز میں مقیم ہونے کے بعد بھی قصر ہوگا، نیز اسی وجہ سے اگر سحر کے وقت مقیم ہو تو روزہ رکھنا لازم ہے، خواہ اس کے بعد سفر میں جانے کا ارادہ ہو۔ (۳)

(۱) التحقیق الباہر، اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی ۱/۸۴۔

(۲) اصول الفقہ الاسلامی ۱/۸۴۔

(۳) المصدر السابق۔

دوسرا سبب: مرض، اور اس کی رخصتیں:

الثَّانِي: الْمَرَضُ؛ وَرُخْصَةُ كَثِيرَةِ الْخ: یہاں سے دوسرا سبب تخفیف بیان کرتے ہیں، جو مرض ہے، مرض یہ ہے کہ انسانی جسم اعتدال پر باقی نہ رہے، جس کی وجہ سے انسان کے معمولات متاثر ہو جائیں، ”ہو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة“۔ (۱)

از روئے شرع مرض کی وجہ سے انسان کے شرعی احکام کے مکلف ہونے کی اہلیت ختم نہیں ہوتی، حالت مرض میں بھی وہ جملہ احکامات کا۔ خواہ وہ از قبیل حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد۔ اہل اور مکلف ہے، یہی وجہ ہے کہ حالت مرض کے تمام معاملات، نکاح، طلاق، بیع و شراء وغیرہ شرعاً معتبر ہوتے ہیں، البتہ اگر مرض مرض وفات ہو تو پھر وارث اور قرض خواہوں کے حقوق کے پیش نظر اس کے کچھ مالی اختیارات میں کمی کی گئی ہے، چنانچہ اس کے جملہ تبرعات صرف تہائی مال کی حد تک نافذ ہوتے ہیں، اسی طرح اگر وہ کوئی معاملہ کرتا ہے جس سے قرض خواہ یا وارث کا حق متاثر ہوتا ہے، تو اگر وہ معاملہ قابل فسخ ہو تو اس کو فسخ کر دیا جائے گا۔ (۲)

مرض کی وجہ سے چونکہ انسان بہت سی چیزوں سے عاجز ہو جاتا ہے، اس لئے شریعت نے مریض کو سہولتیں اور رخصتیں بھی خوب دی ہیں اور جن احکام کی انجام دہی پر اس کو قدرت نہ ہو، یا ناقابل برداشت مشقت ہو، ان کو اس سے ساقط یا مؤخر ہی کر دیا ہے۔ مرض کی وجہ سے جو رخصتیں مریض کو دی گئی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) جان یا کسی عضو کے چلے جانے یا مرض کے بڑھ جانے یا دیر سے ٹھیک ہونے کے خوف کے وقت تیمم کا جواز، اور یہ خوف اس وقت معتبر ہے جبکہ خود اس کو اس قسم کے کسی تجربہ کی بناء پر، یا اپنے حال کے لحاظ سے ظن غالب ہو، یا پھر کسی مسلمان ماہر اور عادل (یا کم از کم غیر ظاہر الفسق) طبیب نے اس کو اس بارے میں آگاہ کیا ہو، اس کے بغیر اس کو تیمم کی رخصت حاصل نہیں ہوگی، جبیرہ اور بیٹی پر مسح کی رخصت بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے۔

(۱) التحقیق الباہر۔

(۲) اصول الفقہ الاسلامی ۱/۷۴۱۔

(۲) فرض نماز میں حسب حال بیٹھ جانے یا لیٹ جانے یا اشارہ پر اکتفاء کر لینے کی گنجائش، ”اشارہ“ سے مراد سر سے اشارہ کرنا ہے، اور اگر اس کی بھی ہمت نہ ہو تو پھر نماز مؤخر کر دے، پھر اگر پانچ نمازوں سے قبل کسی طرح نماز پڑھنے کی قوت پیدا ہو جائے تو جو نمازیں مؤخر کی ہوں ان سب کی قضاء ہوگی، اور اگر اسی ناطقتی کی حالت میں چھ نمازیں گزر جائیں تو سب نمازیں ساقط اور معاف ہو جائیں گی، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، امام زفر فرماتے ہیں کہ اگر سر سے اشارہ نہ کر سکتا ہو تو پلکوں کے اشارہ سے، اس پر بھی قدرت نہ ہو تو آنکھوں کے اشارہ سے، اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو قلب میں نماز کا تصور کر لے، اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر سر سے اشارہ کرنے پر قدرت نہ ہو تو پھر بس قلب میں نماز کی نیت اور تصور کر لے۔

(۳) جماعت کی نماز کے ترک کی اجازت، تاہم اگر باجماعت نماز پڑھنے کا معمول ہو تو جماعت کے فضیلت اور اس کا اجر و ثواب پھر بھی ملے گا، چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ: ”إِذَا مَرَضَ الْعَبْدُ أَوْ سَافَرَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلَ مَا كَانَ صَاحِبًا مَقِيمًا“ (۱) یعنی جب کسی بندہ کو مرض لاحق ہو جائے یا سفر درپیش ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے ان تمام اعمال کا اجر لکھتا ہے جو وہ حالت صحت اور حالت اقامت میں کیا کرتا تھا، یہی حکم جمعہ اور عیدین وغیرہ کی جماعت میں شرکت کا ہے۔

(۴) شیخ فانی کو رمضان میں روزہ کے ترک کی اجازت، البتہ اس پر فدیہ واجب ہوگا، اور اگر فدیہ نہ دے سکتا ہو تو پھر فدیہ بھی ساقط ہے۔ (۲)

(۵) کفارة ظہار میں روزہ کے بجائے مسکینوں کو کھانا کھلا دینے کی اجازت، کفارة ظہار میں بالترتیب تین چیزوں میں سے ایک واجب ہوتی ہے: (۱) غلام آزاد کرنا، (۲) اس پر قدرت نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے، (۳) اس پر بھی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو صبح و شام کا کھانا کھلائے، ان میں سے غلام کی آزادی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزہ رکھ لینے کی گنجائش مرض کی رخصتوں میں شمار نہیں ہے، البتہ روزہ پر قادر نہ ہونے کی صورت میں مساکین کو کھانا کھلا دینے کی گنجائش مرض کی رخصتوں میں شمار ہے، کفارة صوم اور کفارة قتل کا حکم بھی یہی ہے، اس لئے مناسب یہ تھا کہ مصنف صرف لفظ ”کفارة“ کہتے، تاکہ سب کفاروں کے حکم کا بیان ہو جاتا۔

(۱) بخاری/الجهاد والسير/يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة، رقم: ۲۶۹۶۔

(۲) رد المحتار مع الدر المختار ۱/۹۲ انعمانیہ۔

(۶) روزہ رمضان ترک کرنے کی اجازت، البتہ شفاء یابی کے بعد جس قدر روزے ترک ہوئے ہیں ان کی قضاء واجب ہوگی اور اگر قضاء کا موقع نہ مل سکا تو پھر فدیہ کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔

(۷) حج اور رمی جمار میں نائب مقرر کرنے کی اجازت، عبادات تین طرح کی ہیں: (۱) بدنی عبادات، جیسے نماز، روزہ، ان میں کسی بھی حال میں نیابت جائز نہیں، خواہ کوئی عذر ہو یا نہ ہو، (۲) مالی عبادات، جیسے زکوٰۃ، صدقہ الفطر وغیرہ، ان میں ہر صورت میں نیابت جائز ہے، عذر کی صورت میں بھی اور بلا عذر بھی، (۳) بدن و مال سے مرکب عبادات، یعنی جس کی ادائیگی میں دونوں لگیں، جیسے: حج، اس میں یہ تفصیل ہے کہ عذر کی صورت میں نیابت جائز ہے اور بلا عذر جائز نہیں، البتہ حج نفل میں مالی عبادات کی طرح بہر صورت نیابت جائز ہے۔

پھر حج فرض میں جن اذکار کی بناء پر نیابت جائز ہے، ان میں سے ایک مرض ہے، جو مریض ہو وہ خود فریضہ حج ادا کرنے کے بجائے دوسرے سے اپنا حج کرا سکتا ہے، مگر یہ دوسرے سے حج کرانا ان امراض میں تو ہر صورت میں کافی ہے جن سے عموماً شفاء نہیں ہوتی، مثلاً اندھا پن، چنانچہ اگر کسی نابینا نے دوسرے سے حج کرا لیا، پھر حج کی برکت سے بینا ہو گیا تو دوبارہ خود حج کرنا لازم نہیں ہوگا، لیکن جن امراض سے علمۃ شفاء ہو جاتی ہے جیسا کہ بیشتر امراض ایسے ہی ہیں ان میں اگر دوسرے سے حج کرانے کے بعد خود حج کی ادائیگی پر قدرت ہو جائے تو پھر خود بھی حج کرنا ضروری ہوگا، دوسرے سے کرایا گیا حج کافی نہیں ہوگا، کیونکہ فقہاء نے حج میں نیابت کے جواز کے لئے ”عجز دائم“ کی شرط لگائی ہے، لہذا اگر ”عجز“ ”دائم“ نہ ہو، بلکہ کسی وقت خود اداء حج کی قدرت ہو جائے تو عجز دائم کی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے نائب کا حج کافی نہیں ہوگا۔ (۱)

اسی طرح رمی جمار میں بھی مرض کی وجہ سے نائب مقرر کرنے کی گنجائش ہے، لیکن یہ شرط ہے کہ مرض ایسا شدید ہو کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر بھی قدرت نہ ہو اور جمرات تک پیدل یا سواراً مدورفت بھی سخت مشقت کے بغیر ممکن نہ ہو، نیز وہ مرض رمی کے مکمل وقت کو محیط ہو، لہذا اگر مرض ایسا شدید نہ ہو تو دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہوگا، یا شدید تو تھا جس کی وجہ سے بذریعہ نائب رمی کرائی، مگر رمی کا وقت گزرنے سے پہلے خود قدرت ہو گئی تو دوبارہ بذات خود رمی کرنا لازم ہوگا، بذریعہ نائب کرائی گئی رمی باطل ہو جائے گی۔ اور رمی جمار میں نائب کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ خود بھی حج کا احرام باندھے ہوئے ہو، نیز

اُسے چاہئے کہ اولاً اپنی کنکریاں مارے، پھر اپنے نائب بنانے والے کی، اور جس دن تینوں جمرات کی رمی کرنا ہو اس دن پہلے تینوں جمرات کی رمی اپنی طرف سے کرے اور پھر اپنے نائب بنانے والے کی طرف سے، ایک کنکری اپنی طرف سے اور دوسری نائب بنانے والے کی طرف سے، یا تینوں جمرات کی رمی کی صورت میں ایک ساتھ ایک جمرہ کی دو مرتبہ رمی کہ: ایک اپنی طرف سے اور ایک اپنے نائب بنانے والے کی طرف سے، مکروہ ہے۔ (۱)

اسی طرح مرض کی وجہ سے دیگر واجبات حج میں بھی تخفیف ہو جاتی ہے، مثلاً وقوف مزدلفہ اور طواف وداع بالکل ساقط ہو جاتا ہے، اور طواف زیارت تا صحت مرض مؤخر ہو جاتا ہے۔ (۲)

(۸) محظورات احرام کے ارتکاب کی اجازت، یعنی احرام کے دوران جو امور ممنوع ہیں، مرض کی وجہ سے ان کا ارتکاب کیا جاسکتا ہے، مثلاً ناقابل برداشت ٹھنڈ ہو جائے تو سِلے ہوئے کپڑے پہن سکتے ہیں وغیرہ، لیکن اس کی جو جزاء ہے وہ بہر حال واجب ہوگی، البتہ اگر مرض یا کسی اور عذر کی بناء پر کوئی واجب ترک ہو تو اس میں کوئی جزاء واجب نہیں ہوتی۔ (۳)

(۹) ناپاک اشیاء اور شراب سے علاج کی اجازت، مرض کی وجہ سے ایک بڑی رخصت یہ حاصل ہے کہ اگر اس مرض میں کوئی حلال دوا کارگر نہ ہو رہی ہو اور کوئی مسلمان ماہر طبیب حرام دوا تجویز کرے، تو اس حرام و نجس دواء سے بھی علاج جائز ہے، البتہ شرط یہی ہے کہ اس مرض کے لئے کوئی دوسری حلال دوا موجود یا مفید نہ ہو، نیز تجویز کنندہ مسلمان، دیندار، ماہر طبیب ہو، الا یہ کہ جہاں مسلمان ڈاکٹر نہ ہو وہاں غیر مسلم ڈاکٹر کی بات پر بھی اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ضرورت کے باوجود بھی حرام دواء سے علاج جائز نہیں، مشہور فقیہ قاضی خان نے اسی کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ متعدد احادیث میں صاف طور پر حرام و نجس اشیاء سے علاج کی ممانعت وارد ہوئی ہے، بلکہ یہاں تک وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے حرام میں کوئی شفاء نہیں رکھی ہے: ”إِنَّ

(۱) معلم الحج ج ۱ ص ۱۸۵۔

(۲) غنیۃ الناسک ص ۱۲۸۔

(۳) رد المحتار نعمانیہ ۲/۲۱۰۔

اللہ لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم“، مگر دوسری طرف خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے اہل غرینہ کو جبکہ وہ لوگ مدینہ آ کر بیمار پڑ گئے تھے، جانوروں کا پیشاب پینا تجویز فرمایا تھا، نیز قرآن کریم کے اسلوب سے بھی یہی ظاہر ہے، چنانچہ اس میں متعدد مقامات پر حرام اشیاء کے تذکرہ کے بعد: ”فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ“ کا اضافہ کیا ہے، جو اس بات کی طرف مشیر ہے کہ بوقت ضرورت حرام کے استعمال کی گنجائش ہے واللہ اعلم (۱)

(۱۰) گلے میں لقمہ اٹک جانے کی صورت میں بذریعہ شراب اس کو نیچے اتارنے کی گنجائش، یعنی کھانا کھانے کے دوران اگر حلق میں لقمہ پھنس جائے اور وہاں اس کو نیچے اتارنے کے لئے سوائے شراب کے کچھ اور چیز موجود نہ ہو، تو چونکہ تاخیر کی صورت میں جان چلے جانے کا خوف ہے، اس لئے اس مقصد کے لئے شراب کا گھونٹ دو گھونٹ - جس سے وہ نیچے اتر جائے - پیا جاسکتا ہے، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

(۱۱) طبیب کے لئے مریض کے جسم کا کوئی بھی حصہ دیکھ لینے کا جواز، مرد و عورت کا جو حصہ ستر ہے، کسی دوسرے کے لئے اس کا دیکھنا جائز نہیں، لیکن طبیب و ڈاکٹر کو گنجائش دی گئی ہے کہ علاج کی ضرورت کے تحت وہ مریض کا ستر والا حصہ دیکھ سکتا ہے، حتیٰ کہ غلیظ ستر یعنی شرمگاہ دیکھنے کی بھی گنجائش ہے، تاہم صرف بقدر ضرورت حصہ دیکھا جائے، ضرورت سے زائد ستر پر نظر ڈالنا جائز نہیں، اور اس میں بھی ہم جنس کی رعایت لازم ہے، یعنی مرد مرد کا اور عورت عورت کا ستر دیکھے، الایہ کہ ایمر جنسی حالت پیش آ جائے اور اس اصول کی رعایت ممکن نہ ہو تو امر آخر ہے۔

الثَّالِثُ: الْإِكْرَاهُ - الرَّابِعُ: النَّسْيَانُ - الْخَامِسُ: الْجَهْلُ وَسَيَأْتِي لَهَا مَبَاحٌ.

ترجمہ: تیسرا سبب اکراہ ہے، چوتھا سبب نسیان ہے، پانچواں سبب جہل ہے، اور ان سے

متعلقہ مباحث عنقریب آ رہے ہیں۔

تشریح: یہاں سے مصنف تخفیف و رخصت کے دیگر اسباب کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے

ہیں کہ تخفیف کے اسباب میں سے تیسرا سبب: اکراہ، چوتھا سبب: نسیان اور پانچواں سبب: جہل ہے، مگر مصنف نے یہاں ان کی توضیح و تفصیل نہیں فرمائی، بلکہ اس کو آئندہ پر محمول فرمادیا، چنانچہ ان کی کچھ تشریح و توضیح اس کتاب کے تیسرے فن ”المجمع والفرق“ میں ذکر کی گئی ہے، البتہ تیسرا سبب انکی مختصر تشریح

یہاں بھی بیان کی جاتی ہے۔

تیسرا سبب تخفیف: اکراہ، مفہوم اور اس کی وجہ سے حاصل شدہ تخفیفات:

”اکراہ“ کے لغوی معنی ہیں: جبر کرنا، زبردستی کرنا، اور اصطلاح شرع میں اکراہ ہے کہ: کسی شخص کو ایسے کام پر مجبور کیا جائے جس کو وہ ایسا ناپسند کرتا ہو کہ اگر اس پر سے دباؤ اٹھالیں تو وہ اس کو انجام نہ دے: ”هو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه“ (۱)

پھر اکراہ کی دو قسمیں ہیں: ملجئ اور غیر ملجئ یعنی تام اور ناقص، اکراہ ملجئ اور تام یہ ہے کہ: کسی کو قتل یا اتلاف عضو کی دھمکی کے ذریعہ کسی کام پر مجبور کیا جائے، اور غیر ملجئ و ناقص یہ ہے کہ: اس سے کم درجہ دھمکی مثلاً مال چھین لینا، پیٹنا، قید میں ڈال دینا وغیرہ کے ذریعہ کسی کام کا دباؤ ڈالا جائے۔ اکراہ کی ان دونوں صورتوں میں رضاء یعنی دلی رغبت و خواہش سے کام انجام دینے کی صفت معدوم ہو جاتی ہے کما ہو ظاہر، مگر اختیار یعنی کسی کام کے کرنے کو نہ کرنے پر یا نہ کرنے کو کرنے پر ترجیح دینا یہ وصف معدوم نہیں ہوتا، اکراہ کے باوجود انسان کرنے نہ کرنے کا فیصلہ خود ہی کرتا ہے، اسی لئے اکراہ غیر ملجئ میں وصف اختیار فاسد بھی شمار نہیں ہوتا اور اس میں کام کی انجام دہی غیر اکراہ کے مثل سمجھی جاتی ہے، البتہ اکراہ ملجئ میں اس میں فساد پیدا ہو جاتا ہے، بایں معنی کہ اس میں کام انجام دینے والا ارادہ و اختیار میں مستقل نہیں رہتا، بلکہ اکراہ کرنے والے کا کافی دخل ہو جاتا ہے، چنانچہ اس اکراہ کے نتیجہ میں وجود پذیر معاملات بھی فاسد شمار ہوتے ہیں۔

اکراہ خواہ تام ہو یا ناقص، تکلیف احکام کی اہلیت کے منافی نہیں، اسی وجہ سے انسان حالت اکراہ میں بھی شرعی احکام کا مخاطب و مکلف ہوتا ہے، بلکہ جس کام کے لئے اس پر اکراہ کیا جا رہا ہے، خود اس کام کی انجام دہی بھی اس کام کی شرعی نوعیت کے مطابق کبھی فرض ہوتی ہے، کبھی مباح کبھی مرخص اور کبھی حرام، جیسا کہ کتب فقہ میں ”کتاب الاکراہ“ کے تحت اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے، حالت اکراہ میں ان کاموں کی فرضیت و اباحت یا رخصت و حرمت اس حال میں بھی انسان کے احکام شرع کے مکلف و پابند ہونے کی دلیل ہے، تاہم اکراہ اگرچہ اہلیت احکام کے منافی نہیں، مگر شریعت نے بہت سے احکام میں اس کو عذر تسلیم

کیا ہے اور اس کی وجہ سے بہت سی رخصتیں اور تخفیفات عطاء کی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

(۱) وہ معاملات و عقود جو ہزل کی صورت میں منعقد نہیں ہوتے اگر اکراہ کے نتیجہ میں ان کو انجام دیا جائے تو وہ لازم اور نافذ نہیں ہوتے، ان کو بعد میں فسخ کیا جاسکتا ہے، اکراہ تام ہو یا ناقص، مثلاً بیع، اجارہ، رہن، ہبہ، اقرار، معافی دین، البتہ جو عقود و معاملات ہزل کی صورت میں بھی منعقد ہو جاتے ہیں وہ اکراہ کے باوجود بھی منعقد اور نافذ ہو جاتے ہیں، جیسے طلاق، اعتاق، نکاح وغیرہ، ایسے کل بیس معاملات ہیں جو فقہاء کرام نے ذکر کئے ہیں۔

(۲) خنزیر و مردار کھانا، خون و شراب پینا، یہ اکراہ ملجئ کی صورت میں بالکل مباح ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ اگر ان کو انجام نہ دے تو گنہگار شمار ہوگا، اور اکراہ غیر ملجئ کی صورت میں یہ بدستور حرام رہتے ہیں۔

(۳) کلمہ کفر زبان سے اداء کرنا اور کسی مسلمان کا مال تلف کرنا، اکراہ ملجئ میں اس کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے اور اکراہ غیر ملجئ میں نہیں۔

رخصت و اباحت میں فرق:

رخصت و اباحت میں یہ فرق ہے کہ رخصت میں امر مرخص عنہ اپنی حرمت پر برقرار رہتا ہے، صرف بدرجہ مجبوری اس کی انجام دہی کی اجازت ہو جاتی ہے، اسلئے اس کو انجام نہ دینا عزیمت اور اولیٰ ہے اور اباحت میں اس کا اصل حکم ہی تبدیل ہو جاتا ہے، وہ ناجائز سے جائز ہو جاتا ہے، اس لئے اسکو کر لینا اولیٰ و افضل ہے اور نہ کرنا گناہ، اسی لئے یہ کہا گیا کہ خنزیر و مردار اور شراب و خون کے بارے میں اگر اکراہ کیا گیا تو اگر اکراہ کے باوجود اس نے ان امور کو انجام نہیں دیا اور جان دیدی تو گنہگار ہوگا کہ اس حال میں یہ امور اس کے لئے حلال غذاء کے مثل ہو گئے تھے، اور جو حلال غذاء نہ کھائے اور جان دیدے وہ گنہگار ہوتا ہے، البتہ کلمہ کفر اور تلف مالِ مسلم کی صرف رخصت حاصل ہوتی ہے اس لئے اگر کوئی اکراہ کے باوجود بھی ان کا ارتکاب نہ کرے اور صبر کا مظاہرہ کرتے ہوئے جان دیدے تو وہ عزیمت پر عمل کرنے والا شمار ہوگا اور عند اللہ مستحق ثواب ہوگا۔ نیز واضح رہے کہ اکراہ ملجئ کی صورت میں تلف مالِ مسلم کی رخصت ہے، لیکن تلفِ نفس مسلم یعنی مسلمان کو جان سے مار ڈالنے کی رخصت حاصل نہیں، اس لئے اگر اپنی جان بچانے کی وجہ سے دوسرے کو مار ڈالا تو گنہگار ہوگا اور تعزیر بھی کی جائے گی، تاہم قصاص مکرمہ سے ہی

(۱) لیا جائے گا۔

جبر و اکراہ کے احکام کی توضیح پر مشتمل ایک واقعہ:

تاریخ میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ: حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایک لشکر جہاد کے لئے بھیجا گیا، جس کا امیر عبداللہ بن حذافہؓ کو مقرر کیا گیا، جو صحابی تھے، اتفاق ہوا کہ مسلمانوں کی فوج کو شکست ہو گئی اور بادشاہ نے مسلمانوں کو گرفتار کر لیا، جس میں امیر لشکر عبداللہ بن حذافہؓ بھی تھے، بادشاہ نے ان کو بلا کر کہا کہ: تم میرے سامنے اپنے نبی کی تکذیب اور اسلام سے دستبرداری کا اعلان کرو، انہوں نے فرمایا: تو مر کر دوبارہ زندہ ہو جائے تب بھی میں ایسا نہیں کر سکتا، اس نے کہا: میں تمہیں دردناک طریقہ پر قتل کر دوں گا، انہوں نے فرمایا: کلڑے کر دو تب بھی تمہاری مراد پوری نہیں ہو سکتی، اس نے پھر کہا: تمہیں عبرتناک موت دوں گا، مگر یہ پھر بھی اپنی بات پر جمے رہے، اس کے بعد اس کافر بادشاہ نے کڑھائی منگوائی اور اس میں تیل ڈلو کر اس کو کھولایا، جب وہ خوب کھول گیا تو اس میں ایک مسلمان قیدی کو ڈلوادیا، جو فوراً ہی جل بھن کر ختم ہو گئے، بادشاہ نے یہ کرنے کے بعد عبداللہ بن حذافہؓ کو دیکھا تو وہ رونے لگے، بادشاہ نے سوچا کہ شاید موت کے ڈر سے رو رہے ہیں، مگر انہوں نے فرمایا کہ: میں اس انجام کی وجہ سے نہیں رو رہا ہوں، بلکہ اس لئے رو رہا ہوں کہ میرے پاس صرف ایک جان ہے، کاش سوچائیں ہوتیں تو میں ان کو بھی اس طرح اللہ کے راستہ میں قربان کر سکتا، بادشاہ ان کے اس عزم و استقلال سے حیرت زدہ رہ گیا، اور اس کے دل میں کچھ نرمی آئی، تو اس نے کہا: اچھا صرف اتنا کر دو کہ میری پیشانی کو بوسہ دیدو، میں تمہیں چھوڑ دوں گا، انہوں نے کہا کہ: اگر میرے سب ساتھیوں کو چھوڑو تو میں اس کے لئے تیار ہوں، وہ اس پر آمادہ ہو گیا، عبداللہ بن حذافہؓ نے آگے بڑھ کر اس کی پیشانی کو بوسہ دیدیا اور اپنے تمام ساتھیوں کو چھڑ والیا، جب قافلہ مدینہ پہنچا تو حضرت فاروق اعظمؓ نے مدینہ سے باہر ان کا استقبال کیا اور ان کی پیشانی کو بوسہ دیا، اور فرمایا کہ: اس لئے بوسہ دے رہا ہوں کہ تم نے ایک بوسہ کے ذریعہ تمام مسلمانوں کو چھڑ لیا۔ (۲)

اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ کلمہ کفر پر اکراہ کی صورت میں صبر کرتے ہوئے جان دیدینا ہی

(۱) التحقيق الباهر، أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ۱/۱۸۶، القواعد الفقهية للزحيلي ۱/۲۶۱، شرح القواعد

الفقهية للزرقاء ص ۵۸، كنز الدقائق ص: ۳۸۵۔

(۲) الإصابة ۳/۵۲، ۵۱۔

اولی اور عزیمت ہے، اور کسی عام گناہ پر اکراہ کی صورت میں اس کا ارتکاب کر کے جان بچالینا واجب ہے، اس لئے یہ صحابی پہلی صورت میں تمام تردہمکیوں کے باوجود کلمہ کفر کہنے پر آمادہ نہ ہوئے، اور دوسری صورت میں فوراً ہی ہاں کر دی اور گناہ کا ارتکاب کر کے اپنی اور اپنے تمام ساتھیوں کی جان بچالی، اسی کو دین کی سمجھ اور تفقہ فی الدین کہا جاتا ہے۔

چوتھا سبب تخفیف: نسیان، مفہوم اور احکام:

چوتھا سبب تخفیف: نسیان ہے، جو حفظ و یاد کی ضد ہے، اور از روئے شرع نسیان یہ ہے کہ: معلوم ہونے کے باوجود کوئی چیز ذہن سے نکل جائے اور بوقت ضرورت یاد نہ آئے: عدم تذکر الشئ وقت حاجتہ الیہ (۱) یہ نسیان بھی شرعی احکام کے مخاطب و مکلف ہونے کی اہلیت کے منافی نہیں، البتہ ان کی ادائیگی کے بارے میں اس کو عذر تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ اس کی وجہ سے اخروی مواخذہ تو باتفاق علماء ساقط ہو جاتا ہے، خواہ نسیان حقوق العباد میں طاری ہوا ہو یا حقوق اللہ میں، جیسا کہ قرآن کریم میں صراحت ہے: ”رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا“ (۲) اور حدیث میں وارد ہے: ”إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ“ (۳)۔ اور دنیوی حکم کے بارے میں اجمالی وضاحت یہ ہے کہ:

(۱) حقوق العباد میں یہ بالکل عذر نہیں، لہذا اگر بھول سے کسی کا مال تلف کر دیا تو اس کا ضمان پھر بھی واجب ہوگا۔

(۲) اور حقوق اللہ میں دو صورتیں ہیں: (الف) نسیان کی وجہ سے کوئی مامور ترک ہو، تو اگر اسکی تلافی ممکن ہو تو تلافی کی جائے گی اور اگر تلافی ممکن نہ ہو تو پھر وہ معاف ہے، (ب) اور اگر نسیان کی وجہ سے کسی منہی عنہ کا ارتکاب ہو جائے تو اگر اس میں کچھ تلف ہوا ہو تو پھر ضمان واجب ہوگا اور اگر کچھ تلف نہ ہوا ہو تو پھر ضمان بھی واجب نہیں۔ (۴)

(۱) الأشباه والنظائر لابن نجيم، الجمع والفرق، ص ۲۵۹، مطبوعہ دار الكتب العلمية۔

(۲) البقرة: ۲۴۰۔

(۳) ابن ماجہ/الطلاق/طلاق المکره والناسي ص: ۱۳۷۔

(۴) أصول الفقه الإسلامي ۱/۱۷۱، الموسوعة الفقهية الكويتية ۲۰/۶۲۷۔

نسیان کی وجہ سے جو رکعتیں اور تخفیفات حاصل ہیں ان میں سے چند یہ ہیں :

(۱) نسیان کی وجہ سے کسی موجب حد عمل کا ارتکاب ہو جائے تو حد ساقط ہو جائے گی، کہ حدود؛ شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

(۲) مدیون دین اداء کرنا بھول جائے اور اس کا انتقال ہو جائے، تو دین اگر از قبیل قرض یا خریدے ہوئے کسی سامان کی قیمت ہو تو آخرت میں اس کا کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، لیکن اگر غضب کی ہوئی شے کا عوض ہو تو پھر اس کا مواخذہ ہوگا۔

(۳) روزہ میں بھول سے کچھ کھاپی لیا یا صحبت کر لی تو نہ روزہ ٹوٹے گا اور نہ کوئی کفارہ واجب ہوگا۔

(۴) نماز میں بھول سے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو نماز ختم نہیں ہوئی، لہذا وہ یہیں کے یہیں دو رکعت ملا کر چار رکعت پوری کر لے اور اخیر میں سجدہ سہو کر لے۔ (۱)

پانچواں سبب تخفیف: جہل، مفہوم اور احکام:

پانچواں سبب: جہل ہے، یہ ”علم“ کی ضد ہے اور حضرات فقہاء نے اس کی تعریف یہ ذکر کی ہے: ”عدم العلم عما من شأنه العلم“ (۲) یعنی واقف ہو سکنے کے باوجود کسی چیز سے ناواقف ہونا، لہذا جو کسی چیز سے اس لئے ناواقف ہو کہ اس میں واقف و باخبر ہونے کی صلاحیت نہیں، مثلاً جانور، درود یوار، تو ان کی ناواقفی اور بے خبری کو ”جہل“ نہیں کہا جائے گا۔ پھر اگر انسان کو اپنی جہالت کا احساس ہو تو اس کو اہل علم کی زبان میں ”جہل بسیط“ کہتے ہیں، اور اگر اپنی جہالت کا احساس بھی نہ ہو، بلکہ ”علم دانی“ کا گھنڈ پیدا ہو جائے تو اس کو ”جہل مرکب“ یعنی ڈبل جہالت کہا جاتا ہے۔

یہ جہل بھی شریعت کی نگاہ میں عذر ہے اور بسا اوقات اس کی وجہ سے حکم شرع میں تخفیف ہو جاتی ہے، کونسا جہل شریعت کی نگاہ میں معتبر اور عذر ہے اور کونسا معتبر اور عذر نہیں؟ اس لحاظ سے فقہاء نے جہل کو مختلف حصوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص ۵۹، القواعد الفقهية للزحيلي ص: ۲۶۲۔

(۲) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ۲۶۱، فن الجمع والفرق۔

(۱) جہل باطل: یعنی وہ جہل جس کا کچھ اعتبار نہیں اور جو آخرت میں انسان کے لئے عذر نہیں بن سکے گا، مثلاً کافر کا توحید، رسالت اور آخرت کی حقانیت سے جاہل رہنا، ان سے کسی کا جاہل رہنا عذر نہیں، کیونکہ ان کے بارے میں ایسے واضح دلائل قائم کر دیئے گئے کہ ان کے بعد ان کی حقانیت کا اعتراف نہ کرنا ضد اور ہٹ دھرمی ہے، جہالت اور ناواقفیت نہیں۔

(۲) قائم مقام باطل: یعنی وہ جہل جو جہل باطل ہی کی طرح عذر نہیں، تاہم درجہ میں اس سے کچھ کم ہے مثلاً باغی، کہ جو تاویل فاسد یعنی کسی معقول وجہ کے بغیر امام حق کے خلاف اٹھ کھڑا ہو، اس کے حق میں یہ جہالت عذر نہیں، چنانچہ وہ گنہگار ہونے کے ساتھ ساتھ اس مال کا بھی ضامن ہوگا، جو اس نے دورانِ بغاوت تلف کیا ہو، اسی طرح ناواقفیت کی وجہ سے کسی شخص کا کتاب اللہ یا سنت مشہورہ یا اجماع امت کے خلاف کوئی رائے قائم کرنا، یا غریب اور غیر معروف حدیث پر عمل پیرا ہونا، یا مرجوح و ضعیف قول پر عمل کرنا بھی اسی زمرہ میں آتا ہے، نیز اصحابِ ہوی و بدعت کی عقائد حقہ سے جہالت کا درجہ بھی یہی ہے۔

(۳) جہل معتبر: یعنی وہ جہل جس کو شریعت نے عذر تسلیم کیا ہے، مثلاً دار الحرب میں اسلام لانے والے شخص کا احکام شرع سے جاہل ہونا، چونکہ دار الحرب میں اسلامی احکام کی نشر و اشاعت کے مواقع نہیں ہوتے، اس لئے وہاں اگر کوئی مسلمان ہو اور وہ ناواقفیت کی وجہ سے احکام شرع نہ سمجھ سکے تو وہ معذور ہے اس سے نہ آخرت میں مواخذہ ہوگا اور نہ دنیا میں اس کی قضاء و تلافی واجب ہوگی، لیکن دارالاسلام یا جہاں احکام اسلام شائع و ذائع ہوں تو ایسی جگہوں میں جہالت عذر نہیں، لہذا ایسی جگہوں پر کوئی مسلمان اگر ناواقفیت کی وجہ سے احکام شرع پر عمل نہ کرے تو وہ مانع بھی ہوگا اور اس پر اس کی تلافی بھی واجب ہوگی، یا مثلاً کوئی مکان فروخت ہو اور اس کے شفیع کو اس کا علم نہ ہو جس کی وجہ سے وہ شفعہ وصول نہ کر سکے، تو یہ لاعلمی اس کے حق میں معتبر ہے، لہذا علم ہونے کے بعد اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا، یا مثلاً ولی باکرہ بالغہ کا نکاح کر دے جس کا اس کو علم نہ ہو اور وہ نکاح کے بعد بھی خاموش رہے، تو لاعلمی کی بناء پر خاموشی رضاء کی علامت نہیں ہوگی، لہذا علم ہونے کے بعد وہ نکاح رد کر سکتی ہے، یا مثلاً وکیل اور قاضی کو اپنی معزولی کا علم نہ ہو اور وہ حسب اختیار سابق معاملات انجام دے لیں تو وہ معاملات معتبر اور نافذ ہوں گے۔

(۴) قائم مقام معتبر: یعنی وہ جہل کہ شریعت نے اس کو بھی عذر تسلیم کیا ہے، مثلاً اجتہادی مسائل

میں خلاف صواب کوئی رائے قائم کر لے، یا ایسے مواقع پر جہاں واقعی شبہ کی گنجائش ہو آدمی ناواقفیت سے کوئی کام کر گذرے تو اس کو بھی شریعت کی نگاہوں میں عذر تسلیم کیا گیا ہے، مثلاً کسی شخص نے پچھنہ لگوایا اور جیسا کہ ایک حدیث کے ظاہر سے اس کا مفطر صوم ہونا معلوم ہوتا ہے اس نے اسی کے مطابق اپنا روزہ ٹوٹا ہوا سمجھ کر قصداً کچھ کھاپی لیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، کہ وجہ اشتباہ موجود ہے، اسی طرح جس قدر بھی اجتہادی مسائل ہیں ان میں خلاف صواب کا احتمال موجود ہوتا ہے، حتیٰ طور پر حق رائے کا کسی کو علم نہیں ہوتا، چنانچہ ایسے مسائل میں اپنے مذہب کے بارے میں ”صواب؛ احتمالِ خطاء“ اور دوسرے کے مذہب کے بارے میں ”خطاء؛ احتمالِ صواب“ کا اعتقاد رکھا جاتا ہے، تو اس قسم کے مسائل میں حق پہلو سے جہالت عذر ہے، اس پر کوئی مواخذہ نہیں۔ (۱)

السَّادِسُ: الْعُسْرُ وَعُمُومُ الْبُلُوَى، كَالصَّلَاةِ مَعَ النَّجَاسَةِ الْمَعْفُوفِ عَنْهَا كَمَا دُونَ رُبْعِ الثُّوبِ مِنْ مُحَقَّقَةٍ وَقَدَرِ الدَّرْهِمِ مِنَ الْمُغْلَظَةِ، وَنَجَاسَةِ الْمَعْذُورِ الَّتِي تُصِيبُ ثِيَابَهُ وَكَانَ كُلَّمَا غَسَلَهُ خَرَجَتْ وَدَمُ الْبَرَاغِيثِ، وَالْبَقُّ فِي الثُّوبِ، وَإِنْ كَثُرَ، وَيَبُولُ تَرَشُّشَ عَلَى الثُّوبِ قَدَرُ رُءُوسِ الْإِبْرِ وَطِينِ الشَّوَارِعِ وَأَثَرُ نَجَاسَةِ عَسَرِ زَوَالِهِ وَيَبُولُ سَنُورٍ فِي غَيْرِ أَوَانِي الْمَاءِ وَعَلَيْهِ الْفَتَوَى، وَمِنْهُمْ مَنْ أَطْلَقَ فِي الْهَرَّةِ وَالْقَارَةِ وَخُرَّ حَمَامٍ وَعُضْفُورٍ، وَإِنْ كَثُرَ، وَخُرَّ الطُّيُورِ الْمُحَرَّمَةِ فِي رِوَايَةٍ، وَمَا لَا نَفْسَ لَهُ سَائِلَةٌ وَرَيْقُ النَّائِمِ مُطْلَقًا عَلَى الْمُفْتَى بِهِ، وَأَقْوَاهُ الصَّبْيَانِ وَغُبَارُ السَّرِقِينَ وَقَلِيلُ الدُّخَانِ النَّجِسِ، وَمَنْقُذُ الْحَيَوَانِ، وَالْعَفْوُ عَنِ الرِّيحِ، وَالْفُسَاءِ، إِذَا أَصَابَ السَّرَاوِيلَ الْمُبْتَكَةَ، وَالْمَقْعَدَةَ عَلَى الْمُفْتَى بِهِ، وَكَانَ الْحَلَوَانِي (۲) لَا يُصَلِّي فِي وَلَا تَأْوِيلَ لِفَعْلِهِ إِلَّا التَّحَرُّزُ مِنَ الْخِلَافِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُنَا بِأَنَّ النَّارَ مُطَهَّرَةٌ لِلرُّوثِ وَالْعَذْرَةِ، فَقُلْنَا بِطَهَارَةِ رَمَادِهِمَا تَبْسِيرًا، وَإِلَّا لَزِمَتْ نَجَاسَةُ الْخُبْزِ فِي غَالِبِ الْأَمْصَارِ -

(۱) أصول الفقه الإسلامي للزحلي ۱/۷۷، القواعد الفقهية للزحلي ۱/۲۶۳، شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص ۱۶۰۔

(۲) هو: عبد العزيز بن أحمد بن نصر، شمس الأئمة الحلواني، نسبته إلى بيع الحلواء، وربما قيل له الحلواني

كما ذكره المصنف، فقيه حنفي، كان إمام الحنفية ببخارى، توفي في كش ودفن ببخارى، من تصانيفه: ”المبسوط“ في الفقه وشرح أدب القاضي لأبي يوسف (الأعلام للزركلي، القوائد البهية، الجواهر المضئية)

ترجمہ: چھٹا سبب: عسر اور عموم بلوی ہے، جیسا کہ معاف نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا، مثلاً نجاست مخففہ میں چوتھائی کپڑے سے کم میں اور نجاست مغلظہ میں بقدر درہم (میں نماز پڑھنا) اور معذور کا اس نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا جو اس کے کپڑوں کو لگی ہو، اور جب بھی وہ کپڑے دھوئے تو نجاست نکل آتی ہو، اور کپڑے میں پسو اور مچھر کا خون (معاف ہے) خواہ وہ کثیر ہو، اور کپڑے پرسوئی کے سروں کے برابر پیشاب کی پھینٹیں، اور سڑکوں کا کیچڑ، اور اس نجاست کا اثر جس کا دور کرنا مشکل ہو، اور پانی کے برتنوں کے علاوہ اشیاء میں بلی کا پیشاب (معاف ہے) اور اسی پر فتویٰ ہے، اور بعض فقہاء نے بلی اور چوہے کا پیشاب علی الاطلاق معاف کیا ہے، اور کبوتر و چڑیا کی بیٹ خواہ کثیر ہو، اور ایک روایت کے مطابق حرام پرندوں کی بیٹ، اور جن جانوروں میں خون نہیں ہوتا (وہ معاف ہیں) اور مفتی بہ قول کے مطابق سونے والے کا تھوک مطلقاً، اور بچوں کے منہ سے نکلنے والا پانی (رال)، اور گوبر کا غبار، اور ناپاک دھوئیں کی قلیل مقدار، اور جاندار کے پیشاب پاخانہ کا راستہ، اور مفتی بہ قول کے مطابق آواز دار اور بے آواز ریح جبکہ گیلے پانچامہ یا سرین کو لگ جائے معاف ہے، اور امام حلوائی اپنے پانچامہ میں نماز نہیں پڑھتے تھے، اور ان کے فعل کی اس کے سواء کچھ تاویل نہیں کہ وہ اختلاف سے بچنا چاہتے تھے، اور ہمارا یہ قول بھی اسی قبیل سے ہے کہ: آگ گوبر اور پاخانہ کو پاک کو دیتی ہے، چنانچہ ہم تیسیراً ان کی راکھ کی پاکی کے قائل ہیں، ورنہ اکثر شہروں میں روٹی ناپاک قرار پائے گی۔

چھٹا سبب تخفیف: عسر و عموم بلوی، مفہوم و احکام:

تشریح: یہاں سے اسباب رخصت میں سے چھٹا سبب: عسر و عموم بلوی ذکر کیا گیا ہے، ”عسر“ کے معنی ہیں: کسی شے سے بچنے کا دشوار ہونا، اور ”عموم بلوی“ کا مفہوم ہے: ابتلاء عام یعنی وہ حالت جس سے لوگوں کو عامۃً واسطہ پڑتا ہو اور اس سے بچنا دشوار ہو، اس کو ”ضرورة عامہ“ اور ”حاجۃ الناس“ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، یہ بھی اسباب تخفیف میں سے ہے اور دیگر اسباب تخفیف کی بنسبت اس کا دائرہ وسیع ہے، چنانچہ اس کی وجہ سے جو رخصتیں اور تخفیفات حاصل ہیں وہ تقریباً تمام ابواب فقہ میں پھیلی ہوئی ہیں ہمصنف نے ان کے استقصاء کی کوشش کی ہے اور کئی صفحات میں ان کو ذکر کیا ہے:

نجاست کی معفو عنہا مقدار:

كَالصَّلَاةِ مَعَ النَّجَاسَةِ الْمَعْفُوفِ عَنْهَا الْخ: یعنی معاف نجاست کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت، نجاسات سے انسان کو واسطہ رہتا ہے، اس لئے اس سے متعلقہ احکام میں تخفیف کی گئی ہے، چنانچہ نجاست مخففہ میں چوتھائی حصہ سے کم کم نجاست معاف کر دی گئی اور نجاست مغلطہ میں بقدر درہم، لہذا اس قدر نجاست کے ساتھ اگر نماز پڑھ لی گئی تو وہ اداء ہو جائے گی، تاہم اگر نماز سے پہلے اس کا علم ہو جائے اور اس کے ازالہ کے اسباب موجود ہوں، تو اس کا ازالہ کر لینا چاہئے، ورنہ نماز مکروہ ہوگی۔

نجاست مخففہ میں جو چوتھائی سے کم کم معاف ہے اس کی تعیین میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) کل بدن اور کل کپڑے کی چوتھائی سے کم معاف ہے۔

(۲) کم از کم جس قدر کپڑے میں نماز اداء ہو جاتی ہے یعنی ناف سے گھٹنے تک، اس کی چوتھائی سے

کم معاف ہے۔

(۳) بدن یا کپڑے کے جس حصہ پر لگی ہے اس حصہ کی چوتھائی سے کم کم معاف ہے، یہی قول

راجح اور مفتی بہ ہے۔

اور نجاست مغلطہ میں قدر درہم سے ہتھیلی کی گہرائی کے بقدر مقدار مراد ہے۔ پھر اگر نجاست سیال ہو تو اس میں درہم کی مساحت معتبر ہے، یعنی ہتھیلی کے گہرائی والے حصہ کی لمبائی چوڑائی، اور اگر نجاست جامد ہو اس میں اتنے بڑے درہم کا وزن معتبر ہے، یعنی بیس قیراط، لہذا اگر جامد نجاست کے وزن کے بارے میں غالب اندازہ یہ ہو کہ وہ درہم کے وزن سے زائد ہے تو اس حال میں نماز نہیں ہوگی۔ نیز نجاست مغلطہ و مخففہ کی مذکورہ مقدار میں نجاست لگنے کے وقت کا اعتبار ہے، لہذا جس وقت لگے اس وقت وہ مادون الربع اور قدر درہم ہو تو معاف شمار ہوگی، گو بعد میں پھیل کر اس مقدار سے زائد ہو جائے، وہ بیفتی۔ (۱)

معذور شخص کے لئے کپڑوں کی تبدیلی کا حکم:

وَنَجَاسَةُ الْمَعْذُورِ الْخ: جو ایسا معذور ہو کہ اس کے کپڑے پاک نہ رہ پاتے ہوں، بایں طور کہ کپڑے پاک کرنے کے بعد اسے اتنا موقع بھی نہیں مل پاتا کہ وہ پاک کپڑوں کے ساتھ نماز اداء کر لے،

مصنفؒ کے قول ”وَكَانَ كَلِمًا غَسَلَهَا خُرْجَتُ“ کا مفہوم یہی ہے، تو ایسے معذور کے کپڑوں کی اور بدن کی نجاست معاف ہے، وہ اسی حال میں نماز پڑھ لے، اور اگر اس کو اتنا موقع مل جاتا ہو کہ وہ نجاست صاف کر کے یا کپڑے تبدیل کر کے پاک کپڑوں کے ساتھ نماز پڑھ لے تو پھر اس کو پاک کپڑوں ہی میں نماز پڑھنا لازم ہوگا، یہی حکم اس بستر کا بھی ہے جس پر مریض لیٹا ہوا ہو۔ (۱)

مچھر وغیرہ کے خون کا حکم:

وَدَمُ الْبَرَاغِيثِ، وَالْبَقِيَّةُ الْخ: ”براغیث“ برغوث کی جمع ہے بمعنی پسو، جو ایک زہریلا پردار کیڑا ہے، جس کے کاٹنے سے کھلی ہو جاتی ہے، اور ”بق“ بمعنی کھٹل، ان کا تذکرہ بطور مثال ہے، مراد یہ ہے کہ جن جانوروں میں دم سائل نہیں ہوتا مثلاً کھٹل، مچھر، مکھی، بھر، چھپکلی وغیرہ، ان سب کا خون معاف ہے، لہذا اگر کپڑے یا بدن یا کسی اور شے کو لگ جائے، یا پانی وغیرہ میں گر جائے، تو وہ ناپاک نہیں قرار پائیں گے خواہ بہت زائد ہی کیوں نہ ہو۔ (۲)

کپڑے اور بدن پر پڑ جانے والی چھینٹوں کا حکم:

وَيَوُزُّ تَرَشُّشٌ عَلَى الثَّوْبِ الْخ: کپڑے یا بدن پر اگر اپنے یا کسی اور کے پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائیں تو وہ بھی معاف ہیں، بشرطیکہ وہ رؤس ابر کے مساوی ہوں، لہذا اگر چھینٹیں اس سے بڑی ہوں گی تو معاف نہیں۔ ”رؤس ابر“ کی مساوات سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ یہ قید احترازی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر اس سے بڑی چھینٹیں ہوں گی تو وہ معاف نہیں ہوں گی، حتیٰ کہ اگر سوئی ہی کے دوسرے سرے (جس طرف سے دھاگہ پرویا جاتا ہے) کے برابر ہوں تو بھی معاف نہیں ہوں گی، اور بعض نے فرمایا ہے کہ یہ تقلیل کی مثال ہے اور مطلب یہ ہے کہ سوئی کے ناکہ کی طرح نہایت چھوٹی چھینٹیں معاف ہیں، پس اگر اس سے کچھ بڑی بھی ہوں، مگر فی نفسہ چھوٹی ہوں، مثلاً سوئی کے دوسرے سرے کے برابر یا سویل کے ناکہ کے برابر ہوں تو وہ بھی معاف شمار ہوں گی، اور چھوٹی ہونے کا معیار یہ ہے کہ معتدل نگاہ اور فاصلہ سے صاف نظر نہ آئیں: ”مَا لَا يَدْرُكُهُ الطَّرْفُ الْمَعْتَدِلُ“، لہذا اگر وہ اتنی بڑی

(۱) رد المحتار نعمانیہ ۲/۱۳۱۔

(۲) رد المحتار نعمانیہ ۲/۱۱۱۔

اور واضح ہوں کہ معتدل نگاہ اور فاصلہ سے بخوبی محسوس ہوتی ہوں تو وہ معاف نہیں ہوں گی، یہی قول راجح ہے۔ (۱)

یہی حکم قصاب کے کپڑوں پر پڑنے والی خون کی چھینٹوں کا ہے، اگر وہ مذکورہ معیار کے مطابق چھوٹی اور باریک ہیں تو معاف ہیں ورنہ نہیں۔ (۲)

راستہ کے کیچڑ کا حکم:

وَطَيْنُ السَّوَارِعِ الخ: راستہ کا کیچڑ بھی معاف ہے، لہذا اس کی کپڑوں پر جو چھینٹیں پڑ جائیں وہ معاف ہیں، خواہ کپڑا چھینٹوں سے لت پت ہو جائے اور خواہ اس کیچڑ میں گوہر، پیشاب وغیرہ غالب ہو، بشرطیکہ کپڑوں پر عین نجاست محسوس نہ ہو اور آمدورفت کے وقت لگے، لہذا اگر ان چھینٹوں میں عین نجاست محسوس ہو، یا آمدورفت کے بغیر وہ لگ جائیں تو پھر معاف نہیں، یہی قول راجح و مفتی بہ ہے، اور آمدورفت کی قید اس لئے ہے کہ یہ ضرورۃً معاف ہے اور ظاہر ہے کہ ضرورت آمدورفت کے دوران ہے، کیونکہ کیچڑ آمدورفت کے دوران ہی کپڑوں کو لگتا ہے، اس لئے معافی کو بھی اسی حال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ کیچڑ میں اگر نجاست غالب ہو تو معاف نہیں، خواہ عین نجاست محسوس نہ ہو، ورنہ معاف ہے، مگر یہ قول مرجوح ہے۔ (۳)

اس نجاست کا حکم جس کا ازالہ دشوار ہو:

وَأَثَرُ نَجَاسَةٍ عَسَرَ زَوَالَهُ الخ: جس نجاست کا اشدور کرنے میں مشقت لاحق ہو وہ بھی معاف ہے، نجاست کے اثر سے مراد رنگ و بو ہے، اور لحوق مشقت کا معیار یہ ہے کہ وہ محض سادہ پانی سے دور نہ ہو بلکہ اس کے لئے گرم پانی یا صابون اور صُرف کے استعمال کی حاجت پڑے، لہذا جو نجاست ایسی ہو کہ تین مرتبہ دھونے کے باوجود اس کا رنگ و بو زائل نہ ہو تو وہ معاف ہے۔ (۴)

اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ: اگر کسی نے ناپاک مہندی لگائی اور پھر ہاتھ تین مرتبہ دھولے تو اس

(۱) ردالمحتار نعمانیہ ۲/۱۵۱۔ البحر الرائق ۱/۲۴۷۔

(۲) ردالمحتار نعمانیہ ۲/۱۴۱۔

(۳) ردالمحتار نعمانیہ ۲/۱۶۱۔

(۴) البحر الرائق ۱/۲۴۹، الدر المختار مع ردالمحتار نعمانیہ ۲/۱۹۱۔

کے ہاتھ پاک شمار ہوں گے، گو ہاتھوں پر مہندی کا رنگ باقی ہو، کہ جس نجاست کا اثر دور کرنا مشکل ہو وہ معاف ہے۔ (۱)

اسی طرح کوئی شخص اپنے جسم کے اوپر کچھ گدوائے، جس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ اندرون کھال کچھ رنگ بھرا جاتا ہے، جو خون کے ساتھ مل کر ناپاک ہو جاتا ہے، تو اس کو بھی جب کھال کے اوپر سے دھولیا جائے تو وہ حصہ پاک ہو جائے گا، کھال کے اندر سے اس ناپاک مادہ کو نکالنے کی حاجت نہیں، کیونکہ جب کھال کے اوپر لگی ہوئی ناپاکی بسہولت دور نہ ہو وہ معاف ہے، تو یہ بدرجہ اولیٰ معاف ہوگی۔ (۲)

بلی کے پیشاب و پاخانہ کا حکم:

وَبَوْلٌ سَتُورٌ فِي غَيْرِ أَوَانِي الْمَاءِ الْخ: بلی گھروں میں چکر لگاتی رہتی ہے، اس لئے درندوں میں سے ہونے کے باوجود اسکے احکام میں تخفیف کی گئی، چنانچہ اس کا جھوٹا محض مکروہ تنزیہی ہے، اسی طرح اگر وہ پانی اور دیگر کھانے کے برتنوں میں یعنی کھانے پینے کی اشیاء میں پیشاب کر دے تو وہ تو معاف نہیں، مگر اس کے علاوہ وہ گھر میں کہیں بھی پیشاب کر دے؛ زمین پر، یا بستر وغیرہ پر، تو وہ معاف ہے، یہی قول مفتی بہ ہے، اور بعض فقہاء نے اس کے پیشاب کو مطلقاً پاک قرار دیا ہے، کھانے پینے کی چیزوں میں بھی اور اس کے علاوہ بھی، اور بعض نے مطلقاً ناپاک کہا ہے۔ بعینہ یہی تفصیل چوہے کے پیشاب کے بارے میں ہے کہ: ایک قول کے مطابق مطلقاً معاف ہے، اور دوسرے قول کے مطابق مطلقاً معاف نہیں، اور تیسرا قول یہ ہے کہ پانی وغیرہ کے برتنوں میں معاف نہیں، البتہ دیگر چیزوں میں معاف ہے، اس کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ مطلقاً معاف ہے۔ (۳)

اور ان کے پاخانہ کا حکم یہ ہے کہ: بلی کا پاخانہ تو مطلقاً ناپاک ہے اور چوہے کا پاخانہ؛ اگر اتنا زیادہ ہو کہ جس چیز پر لگایا کر ہے اس میں اس کا اثر ظاہر و باہر ہو تو وہ چیز ناپاک ہو جائے گی، اور اگر معمولی مقدار میں ہو تو پھر معاف ہے۔ (۴)

(۱) البحر الرائق ۱/۲۴۹، رد المحتار نعمانیہ ۱/۲۱۹۔

(۲) رد المحتار نعمانیہ ۱/۲۲۰۔

(۳) البحر الرائق ۱/۲۴۳، الدر المختار مع رد المحتار ۱/۲۱۲ بہشتی زیور ۹/۱۰۷۔

(۴) الدر المختار مع رد المحتار نعمانیہ ۱/۲۱۲ بہشتی زیور ۹/۱۰۷۔

پرندوں کی بیٹ کا حکم:

وَحُرُوءُ حَمَامٍ وَعُصْفُورٍ الْخ: کبوتر، چڑیا وغیرہ جتنے بھی حلال پرندے ہیں، ان سب کی بیٹ پاک ہے، خواہ کثیر مقدار میں ہی کیوں نہ ہو، سوائے مرغ، بطخ اور مرغابی کے، ان کی بیٹ ناپاک ہے، اسی طرح تمام غیر حلال پرندوں کی بیٹ بھی ناپاک ہے، اور ان کی نجاست: نجاست خفیفہ ہے، لہذا کپڑے یا بدن پر لگ جائے تو چوتھائی سے کم کم معاف ہوگی، لیکن اگر پانی وغیرہ میں گر جائے تو اس میں چوتھائی، غیر چوتھائی کی تفصیل نہیں، اس میں مطلقاً پانی ناپاک قرار پائے گا، یہ تفصیل حضرات شیخین کے مذہب کے مطابق ہے، امام محمد مطلق پرندوں کی بیٹ کے پاک ہونے کا قائل ہیں، خواہ وہ حلال ہوں یا غیر حلال، مصنف نے «وَحُرُوءُ الطُّيُورِ الْمَحْرُومَةِ فِي رِوَايَةٍ» میں اسی قول کو بیان کیا ہے، فتویٰ حضرات شیخین کے قول پر ہے، البتہ کنویں کے مسئلہ میں امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے، لہذا کنویں میں کسی بھی پرندے کی بیٹ گر جائے وہ ناپاک نہیں ہوگا۔ (۱)

جن جانوروں میں دم سائل نہ ہو ان کا حکم:

وَمَا لَا نَفْسَ لَهُ سَائِلَةٌ الْخ: جن جانوروں میں دم سائل نہیں ہوتا مثلاً مکھی، مچھر، چھپکلی، چھوٹا سانپ وغیرہ تو ان کا خون بھی معاف ہے، لہذا یہ جانور کسی چیز میں گر جائیں اور مر جائیں تو وہ ناپاک نہیں ہوگی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے: «إِذَا وَقَعَ الذَّبَابُ فِي إِنَاءٍ أَحَدُكُمْ فَلْيَغْمَسْهُ، فَإِنْ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْآخَرِ شِفَاءٌ» (۲)

اس سے واضح ہے کہ جس جانور میں دم غیر سائل ہو وہ ناپاک نہیں، ورنہ آپ یہ ارشاد نہ فرماتے، اسی طرح جن جانوروں میں بالکل بھی خون نہیں ہوتا، مثلاً کیڑی اور مچھلی، وہ بدرجہ اولیٰ معاف ہوں گے۔
سونے والے کے منہ کے پانی کا حکم:

وَرِيْقُ النَّائِمِ مُطْلَقًا الْخ: سونے والے کے منہ سے آنے والا پانی بھی مطلقاً معاف ہے، خواہ سر کی

(۱) رد المحتار مع الدر المختار ۲/۱۴۲۔

(۲) بخاری/الطب/إذا وقع الذباب في الإناء، رقم الحديث: ۵۷۸۲۔

جانب سے آئے یا پیٹ کی جانب سے، نیز اس میں بدبو ہو یا نہ ہو، البتہ میت کے منہ سے آنے والا پانی ناپاک اور غیر معفوعہ ہے۔

بچوں کی رال کا حکم:

وَأَقْوَاهُ الصَّبِيَّانِ الْخ: بچوں کے منہ سے آنے والا پانی جس کو ”رال“ کہا جاتا ہے، یہ بھی پاک ہے، لیکن ان کی مٹی معاف نہیں، لہذا بچہ دودھ پیتے پیتے اگر مٹی کر دے تو جہاں وہ لگے گی وہ جگہ ناپاک ہو جائے گی۔

گوبر کے غبار کا حکم:

وَعُبَّارُ السَّرَقِينِ الْخ: یہ لفظ اصل میں ”سرکین“ کاف کے ساتھ ہے، اور فارسی لفظ ہے، تعریب کے بعد ”سرقرین“ یا ”سرچین“ ہو گیا، گوبر کے معنی میں آتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر خشک گوبر کے ذرات کسی کے کپڑے یا بدن کو لگ جائیں، چاہے کپڑا اور بدن تر ہی کیوں نہ ہو، یا پانی وغیرہ کسی چیز میں گر جائیں، تو وہ ناپاک نہیں ہوں گی، الا یہ کہ ان چیزوں میں اس کا اثر ظاہر ہو جائے تو پھر وہ ناپاک شمار ہوں گی۔ (۱)

ناپاک چیز کے دھوئیں کا حکم:

وَقَلِيلُ الدُّخَانِ النَّجِسِ الْخ: ناپاک چیز کا دھواں بھی ناپاک ہے، تاہم اگر وہ معمولی مقدار میں کپڑے یا بدن کو لگ جائے جس کا معیار یہ ہے کہ: کپڑے یا بدن میں اس کا اثر یعنی رنگ و بو ظاہر نہ ہو تو وہ ضرورہ معاف ہے، لیکن اس بارے میں راجح قول یہ ہے کہ ناپاک شے کا دھواں اصلاً پاک ہے، جیسا کہ ریح پاک ہے، اس لئے اگر اس کا کچھ اثر ظاہر بھی ہو جائے تو بھی کچھ حرج نہیں۔ (۲)

جاندار کے مخرج کا حکم:

وَمَنْفَعُ الْحَيَوَانَ الْخ: جاندار کا منفَع یعنی مخرج نجاست بھی پاک ہے، بشرطیکہ اس پر نجاست نہ لگی ہو، لہذا اگر حیوان پانی وغیرہ میں گر جائے، یا اس کا منفَع کپڑے یا بدن کو لگ جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوں گے،

(۱) رد المحتار مع الدر المختار ۲/۱۶۱، الموسوعة الفقهية ۱۳/۳۱، لفظ غبار۔

(۲) رد المحتار مع الدر المختار نعمانیہ ۲/۱۶۱، التحقيق الباهر، شرح حموی۔

اسی وجہ سے کنویں میں اگر کوئی جانور گرجائے خواہ وہ ماکول اللحم ہو، یا غیر ماکول اللحم اور زندہ نکل آئے، تو کنویں کی پاکی اور ناپاکی کا حکم اس کے لعاب کے اعتبار سے ہوتا ہے، منفذ کا اس میں کچھ اعتبار نہیں ہوتا، کہ وہ پاک ہے۔

ریح کا حکم:

وَالْعَفْوُ عَنِ الرَّيْحِ، وَالْفُسَاءِ الْخ: ”ریح“ اور ”فساء“ ہم معنی ہیں، اور یہ بھی معاف ہیں، لہذا اگر ترپانجامہ یا سرین کو لگ جائیں تو وہ ناپاک نہیں ہونگے، معافی کا مطلب یہ ہے کہ: ریح و فساء اصلاً ناپاک ہیں مگر ضرورتاً ان کو معاف کیا گیا، لیکن ریح قول یہ ہے کہ وہ اصلاً پاک ہیں، اور ان کا عین ہی طاہر ہے، (۱) البتہ مشہور فقیہ امام حلوائی کا معمول یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ پانجامہ بدل کر نماز پڑھتے تھے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ریح ناپاک ہے اور پانجامہ وغیرہ پر اس کا اثر ظاہر ہونے کی صورت میں پانجامہ ناپاک ہو جائے گا؟ مصنفؒ ان کے اس عمل کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ ایسا اختلاف سے بچنے کے لئے کرتے تھے، کہ بقول بعض وہ ناپاک ہے۔

گوبر کے اُپلوں اور گوبر کی گیس پر بنائی جانے والی روٹی کا حکم:

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُنَا بِأَنَّ النَّارَ مُطَهَّرَةٌ الْخ: عموم بلوی اور دفع حرج کی وجہ سے جن چیزوں میں سہولت پیدا کی گئی، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آگ کو گوبر و پاخانہ کے لئے مطہر قرار دیا گیا، لہذا جلنے کے بعد ان کی راکھ پاک شمار ہوتی ہے، جس کی وجہ مشقت سے بچانا ہے، ورنہ اگر یہ حکم نہ ہو تو عام شہروں اور دیہاتوں میں ان پر پکنے والی روٹیاں ناپاک قرار پائیگی، کہ پکتے وقت روٹی پر کچھ نہ کچھ راکھ لگ جاتی ہے۔

بعض مقامات پر گوبر سے گیس تیار کی جاتی ہے اور پھر اس گیس سے روٹی پکائی جاتی ہے، تو اس کا حکم بھی یہی ہوگا اور آگ سے وہ گیس بھی پاک ہو جائے گی، بلکہ اوپر آچکا ہے کہ ریح قول کے مطابق دغان نجس پاک ہے، لہذا ایسی گیس اصلاً ہی پاک ہے، فلاحتیاج إلی اللجوء بهذا القول: إنه نجس

وإن النار يطهره۔

وَمِنْ ذَلِكَ طَهَارَةُ بَوْلِ الْخُفَّاسِ وَخُرْثِهِ، وَالْبَعْرُ إِذَا وَقَعَ فِي الْمِخْلَبِ وَرُمِيَ قَبْلَ التَّفْتُّتِ، وَتَخْفِيفُ نَجَاسَةِ الْأَرْوَاثِ عِنْدَهُمَا، وَمَا يُصِيبُ الثُّوبَ مِنْ بُخَارَاتِ النَّجَاسَةِ عَلَى الصَّحِيحِ، وَمَا يُصِيبُهُ مِمَّا سَالَ مِنَ الْكَنِيفِ، مَا لَمْ يَكُنْ أَكْبَرُ رَأْيِهِ النَّجَاسَةَ وَمَاءُ الطَّائِقِ اسْتِحْسَانًا، وَصُورَتُهُ: أُخْرِقَتِ الْعَذْرَةُ فِي بَيْتٍ فَأَصَابَ مَاءُ الطَّائِقِ ثُوبَ إِنْسَانٍ، وَكَذَا الْإِصْطَبْلُ إِذَا كَانَ حَارًّا، أَوْ عَلَى كُوْتِهِ طَائِقٌ، أَوْ بَيْتٌ بِالْوَعَةِ إِذَا كَانَ عَلَيْهِ طَائِقٌ وَتَقَاطَرَ مِنْهُ، وَكَذَا الْحَمَّامُ إِذَا أَهْرِيقَ فِيهِ النَّجَاسَةُ فَعَرِقَ حِيطَانُهَا وَكُوْتُهَا وَتَقَاطَرَ مِنْهُ، وَكَذَا لَوْ كَانَ فِي الْإِصْطَبْلِ كُوْرٌ مُعَلَّقٌ فِيهِ مَاءٌ فَتَرَشَّحَ فِي أَسْفَلِ الْكُوْرِ.

وَالْقَوْلُ بِطَهَارَةِ الْمِسْكِ وَإِنْ كَانَ أَضْلُهُ دَمًا، وَالزَّبَادُ، وَإِنْ كَانَ عَرَقَ حَيَوَانٍ مُحَرَّمٍ الْأَكْلِ، وَالتُّرَابُ الطَّاهِرُ إِذَا جُعِلَ طِينًا بِالسَّاءِ النَّجِسِ، أَوْ عَكْسُهُ وَالْفَنَوَى عَلَى أَنَّ الْعِبْرَةَ لِلطَّاهِرِ أَتِيهَا كَانَ وَمَا تَرَشَّشَ عَلَى الْغَاسِلِ مِنْ غُسَالَةِ الْمَيِّتِ بِمَا لَا يُمَكِّنُ الْإِخْتِرَازَ عَنْهُ، وَمَا رُشَّ بِهِ الشُّوقُ إِذَا ابْتُلَّ بِهِ قَدَمَاهُ، وَمَوَاطِئُ الْكِلَابِ وَالطَّيْنِ الْمُسْرَقِنِ وَرَدْغَةِ الطَّرِيقِ، وَمَشْرُوعِيَّةُ الْإِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُزِيلٍ، حَتَّى لَوْ نَزَلَ الْمُسْتَنْجِي بِهِ فِي مَاءٍ نَجِسَةٍ، وَالْقَوْلُ بِأَنَّ كُلَّ مَانِعٍ قَالِحٍ يُزِيلُ النَّجَاسَةَ الْحَقِيقِيَّةَ، وَمَسَّ الْمُصْحَفِ لِلصَّبْيَانِ لِلتَّعْلُمِ، وَمَسَحَ الْخُفَّ فِي الْحَضَرِ لِمَسَقَّةِ نَزْعِهِ فِي كُلِّ وَضُوءٍ، وَمِنْ ثَمَّ وَجَبَ نَزْعُهُ لِلْغُسْلِ لِعَدَمِ تَكَرُّرِهِ، وَأَنَّهُ لَا يُحْكَمُ عَلَى السَّاءِ بِالِاسْتِعْمَالِ مَا دَامَ مُتَرَدِّدًا عَلَى الْعَضْوِ وَلَا بِنَجَاسَةِ السَّاءِ إِذَا لَاقَى الْمُتَنَجِّسَ مَا لَمْ يَنْفَصِلْ عَنْهُ، وَأَنَّهُ لَا يَضُرُّهُ التَّغْيِيرُ بِالْمُكْتِ وَالطَّيْنِ وَالطُّخْلُبِ وَكُلِّ مَا يَغْسُرُ صَوْنُهُ عَنْهُ.

ترجمہ: اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ چمگادڑ اور اس کی بیٹ پاک ہے اور میٹنی جبکہ دودھ کے برتن میں گر جائے اور ٹوٹنے سے قبل ہی اس کو پھینک دیا جائے (تو وہ بھی معاف ہے) اور صاحبین کے

نزدیک ارواث نجاست مخففہ ہیں، اور نجاست کے بخارات جو کپڑوں کو لگ جائیں، صحیح قول کے مطابق وہ بھی پاک ہے، اور بیت الخلاء سے بہہ کر جو پانی آئے اور کپڑوں کو لگ جائے، وہ بھی پاک ہے بشرطیکہ اکبر راہی اس کے نجاست ہونے کی نہ ہو، اور طابق (ڈھکن، سائبان) کا پانی بھی استحساناً پاک ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی مکان میں پاخانہ جلایا گیا، تو طابق کا پانی کسی انسان کے کپڑے کو لگ گیا، اور یہی حکم اصطلح کا ہے، جبکہ وہ گرم ہو اور اس کے روشندان پر کوئی طابق ہو، یا کسی کوڑے گھر میں کوئی طابق ہو اور اس سے قطرے ٹپکیں (تو بھی یہی حکم ہے)، اور حمام میں بھی یہی حکم ہے جب کہ اس میں ناپاکیوں کا پانی بہے جس سے اس کی دیواریں اور روشندان عرق آلود ہو جائیں اور ان سے قطرات ٹپکیں، اور یہی حکم ہے اگر اصطلح میں کوئی پیالہ لٹکا ہوا ہو جس میں پانی ہو جو پیالہ کے نیچے سے ٹپکنے لگے، اور مشک کی طہارۃ کا قول بھی (اس پر مبنی ہے) گو اس کی اصل خون ہے، اور زباد کی طہارت کا قول بھی اسی بناء پر ہے گو وہ اصلاً محرم الاکل حیوان کا پسینہ ہے، اور پاک مٹی جبکہ ناپاک پانی کے ساتھ مل جائے، یا اس کا برعکس ہو تو وہ بھی پاک ہے، اور فتویٰ اس قول پر ہے کہ اس بارے میں طاہر کا اعتبار ہے خواہ کوئی بھی ہو، اور میت کے غسل میں سے غسل دینے والے پر جو ایسی پھینٹیں پڑ جائیں جن سے بچنا ممکن نہ ہو وہ بھی معاف ہے، اور بازار میں جو پانی چھڑکا ہوا ہو اور اس سے قدین تر ہو جائیں وہ بھی معاف ہے، کتوں کی روندی ہوئی جگہیں، گوبریلی ہوئی مٹی اور راستہ کا کیچڑ بھی معاف ہے، اور استنجاء بالبحر کی مشروعیت بھی اسی پر مبنی ہے، حالانکہ اس سے نجاست بالکلیہ زائل نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اگر ڈھیلے سے استنجاء کرنے والا پانی میں اترے تو وہ پانی کو ناپاک کر ڈالے گا، اور یہ قول کہ نجاست حقیقیہ ہر اس سیال شے سے دور ہو جاتی ہے جو نجاست دور کر سکتی ہو، اور تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے بچوں کا (بلا وضوء) مصحف چھونا معاف ہے، اور ہر وضوء میں موزے اتارنے کی مشقت کی وجہ سے اقامت کی حالت میں بھی خفین پر مسح جائز ہے، اور غسل میں انکا اتارنا اس لئے واجب ہے کہ غسل کی ضرورت بار بار نہیں ہوتی، اور یہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ پانی جب تک اعضاء میں دائر رہے گا تو اس پر مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگے گا اور پانی جب کسی ناپاک چیز پر ڈالا جائے تو جب تک اس سے جدا نہ ہو تو اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں ہوگا، اور یہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ پانی کے ٹھہرنے کی وجہ سے یا مٹی یا کائی اور ہر اس چیز کی وجہ سے تغیر پیدا ہو جانا مضر نہیں ہے جس سے اس کی حفاظت دشوار ہے۔

چمگاڈ کا تعارف اور اس کے پیشاب و بیٹ کا حکم:

تشریح: وَمِنْ ذَلِكَ طَهَارَةُ بَوْلِ الْخُفَّاشِ الخ: ”خفّاش“ ”زُمان“ کے وزن پر ہے، بمعنی چمگاڈ، یہ کہنے کو تو پرندہ ہے، مگر اپنی خلقت و ہیئت کے لحاظ سے تمام پرندوں سے مختلف ہے، اس کے دوکان ہیں، دانت ہیں، خصیتیں ہیں، چونچ بھی ہے، حیض و طہر کے مراحل سے بھی گزرتا ہے اور انسانوں کی طرح ہنستا ہے، اسی طرح مستقلاً پیشاب بھی کرتا ہے، جبکہ عام پرندوں کا پیشاب مستقل نہیں آتا، ان کی بیٹ کے ساتھ ان کا پیشاب بھی خارج ہو جاتا ہے، اسی لئے ان کی بیٹ پتلی ہوتی ہے، کہا جاتا ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اس کی صورت گری کی تھی، اسی وجہ سے اس کی خلقت عام پرندوں سے علیحدہ ہے اور اسی وجہ سے تمام پرندوں کو اس سے بغض ہے، بعض اہل علم نے اس کو ماکول اللحم قرار دیا ہے، مگر یہ ضعیف ہے، صحیح یہ ہے کہ اس کا گوشت حلال نہیں ہے، مگر غیر ماکول اللحم ہونے کے باوجود اس کی بیٹ اور پیشاب پاک ہے، بیٹ تو تمام ہی پرندوں کی معاف کی گئی ہے کما مر، اور پیشاب تنہا ہی پرندہ کرتا ہے، اس لئے جس علت کی وجہ سے ان کی بیٹ کو پاک کہا گیا ہے اسی علت کی بنیاد پر اس کا پیشاب بھی معاف ہوگا۔ (۱)

دودھ نکالتے وقت برتن میں مینگنی گرجانے کا حکم:

وَالْبَعْرُ إِذَا وَقَعَ فِي الْمَخْلَبِ الخ: ”بعر“ بمعنی مینگنی، جواوٹ اور بکری کے پاخانہ کو کہا جاتا ہے، عربی زبان میں گھوڑے، خچر اور گدھے کے پاخانہ کے لئے ”روث (لید)“ گائے، بھینس اور ہاتھی کے پاخانہ کے لئے ”خشی (گوبر)“ اونٹ اور بکری کے پاخانہ کے لئے ”بعر (مینگنی)“ پرندوں کے پاخانہ کے لئے ”خمر (بیٹ)“ کتے کے پاخانہ کے لئے ”نجو (لینڈی)“ اور انسان کے پاخانہ کے لئے ”عذرة (ٹلی)“ کا لفظ آتا ہے، (۲) اس سے عربی زبان کی وسعت بخوبی ظاہر ہے، مگر اس باب میں اردو زبان بھی کمتر نہیں، اس میں بھی ہر جاندار کی غلاظت کے لئے مستقل الفاظ ہیں، جیسا کہ قوسین سے واضح ہے۔

یہاں مسئلہ یہ ہے کہ: ”بعر“ اصلاً نجاست غلیظہ ہے، لہذا اگر پانی وغیرہ میں گرجائے تو وہ فوراً ناپاک

(۱) حیاة الحيوان الكبرى للدميري ۴۲۰/۱ رد المحتار مع الدر المختار ۲۱۲/۱، التحقيق الباهر۔

(۲) رد المحتار نعمانيہ ۱۴۷/۱۔

ہو جائے گا، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دودھ دوہتے وقت بینگنی دودھ کے برتن میں گرجائے تو دودھ بھی ناپاک ہو جائے، ظاہر ہے کہ اس میں حرج ہے اور دودھ دوہتے وقت برتن کو ڈھانکا بھی نہیں جاسکتا، اس لئے اس وقت یہ گنجائش دی گئی کہ اگر اس وقت برتن میں بینگنی گرجائے اور ٹوٹنے اور دودھ میں اپنا اثر چھوڑنے سے پہلے اس کو نکال دیا جائے تو دودھ ناپاک نہیں ہوگا، (۱) مگر یہ گنجائش صرف اسی وقت کے ساتھ خاص ہے، اس کے علاوہ کسی اور وقت میں بینگنی دودھ میں گرجائے تو وہ فوراً ناپاک ہو جائے گا، اسی طرح یہ گنجائش بینگنی کے ساتھ خاص ہے، جو جانور گو برولید کرتے ہیں ان کا دودھ دوہنے کے وقت میں ان کا پاخانہ اس میں گرجائے تو بھی دودھ ناپاک ہو جائے گا۔ (۲)

صاحبین کے مذہب میں ارواث یعنی گو برولید کے نجاست مخففہ ہونے کا حکم:

وَتَخْفِيفُ نَجَاسَةِ الْأَزْوَاجِ الْخ: ارواث یعنی لید و گو بر حضرات صاحبین کے یہاں نجاست مخففہ ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ابتلاء عام ہے، خصوصاً گاؤں دیہات کے راستے تک ان سے آلودہ رہتے ہیں، جس کی وجہ سے ان سے پچنا دشوار ہے، لہذا ان کو نجاست مخففہ کہا گیا، بلکہ امام مالکؒ نے ان کو اس ابتلاء عام کے پیش نظر پاک ہی قرار دیدیا۔ اور امام صاحبؒ ان کو نجاست غلیظہ قرار دیتے ہیں، حالانکہ ان کے اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کے مذہب کی رو سے بھی یہ نجاست مخففہ ہوں، اس لئے کہ ان کے بارے میں نصوص متعارض ہیں، اور جس نجاست کے بارے میں نصوص متعارض ہوں وہ ان کے یہاں نجاست مخففہ ہوتی ہے، ایک روایت میں ان کو "زاد الجن" کہا گیا اور ان سے استنجاء کرنے سے منع کیا گیا، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ پاک ہوں، اور ایک روایت میں ان کے بارے میں یہ الفاظ ہیں: "انہا ر کس" یعنی یہ ناپاک ہیں، مگر تعارض نصوص کے باوجود امام صاحبؒ ان کے نجاست مغاظہ ہونے کے قائل ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نصوص میں تعارض اس وقت ہوتا ہے، جبکہ وہ برابر درجہ کی ہوں اور مذکورہ بالا نصوص کا درجہ یکساں نہیں ہے، پہلی نص جو طہارت کی مقتضی ہے اس سے اشارة النص کے طور پر طہارت معلوم ہوتی ہے، جبکہ دوسری نص جو نجاست کی مقتضی ہے وہ از قبیل عبارة النص ہے، اور

(۱) رد المحتار مع الدر المختار نعمانیہ ۱/۱۷۷۔

(۲) حاشیۃ لطحطاوی علی الدر المختار ۱/۲۰۷۔

بوقت تعارض عبارتہ النص کو ترجیح ہوتی ہے کما عرف فی اصول الفقہ، لہذا جب نصوص میں تعارض ہی باقی نہ رہا تو پھر ارواث کا درجہ نجاست مغلطہ سے کم نہیں ہوگا۔ (۱)

نجاست کی بھاپ کا حکم:

وَمَا يُصِيبُ الثُّوبَ مِنْ بُخَارَاتِ النَّجَاسَةِ الْخ: نجاست کے بخارات یعنی اس سے اٹھنے والی بھاپ انسان کے کپڑوں کو یا بدن کو لگ جائے تو صحیح قول کے مطابق وہ بھی پاک ہے، اوپر بھی اس کا تذکرہ آچکا ہے کہ ”دخان نجس“ بھی ”ریح“ کی طرح پاک ہے۔

بیت الخلاء اور باڑہ سے آنے والے پانی کا حکم:

وَمَا يُصِيبُهُ مِمَّا سَالَ مِنَ الْكَثِيفِ الْخ: ”کنیف“ کے معنی بیت الخلاء اور جانوروں کے باڑہ کے آتے ہیں، ان سے بہہ کر آنے والا پانی بھی عسرو عموم بلوی کے پیش نظر معاف کیا گیا ہے، تاوقتیکہ اس کے نجس ہونے کا غالب گمان نہ ہو، ”لأن الأصل الطهارة والیقین لا یزول بالشک“

ڈھکن اور سائبان سے ٹپکنے والے قطرات کا حکم:

وَمَاءُ الطَّائِقِ اسْتَحْسَانًا الْخ: ”طابق“ کے معنی: ڈھکن، روشندان کا دروازہ اور سائبان کے آتے ہیں، یہاں یہ سب معنی مراد ہو سکتے ہیں، ان سے ٹپکنے والے پانی کو بھی استحسانا معاف کیا گیا ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی بند کمرے میں گندگی جلائی گئی اور اس سے بخارات اٹھے اور وہ اس طابق پر لگ کر پانی میں تبدیل ہو گئے، پھر وہ پانی کسی کے کپڑوں کو لگ گیا، تو اس کی وجہ سے انسان کے کپڑے ناپاک نہیں ہوں گے، وہ پانی پاک ہے، اس لئے کہ اس کی اصل بخارات اور دھواں ہے اور نجاست کے بخارات اور دھویں کو پاک قرار دیا گیا ہے، کما مر۔

یہی حکم مصطبیل (گھوڑوں کا باڑہ) کا ہے، لہذا جب اس میں گرمی سے اٹھے بخارات اس میں لگے ہوئے روشندان کے دروازہ یا سائبان پر مجتمع ہو کر پانی کے قطروں میں تبدیل ہو جائیں تو وہ بھی معاف ہیں۔ نیز کسی کوڑے گھر کے طابق سے یا کوڑے دان کے ڈھکن سے قطرات ٹپکیں اس کا حکم بھی یہی ہے،

اسی طرح حمام میں جب نجاسات ہمیں اور گرم پانی سے اٹھنے والے بخارات دیواروں پر لگ کر، یا روشندان کے دروازے پر مجتمع ہو کر قطرات میں تبدیل ہوں تو وہ بھی معاف ہیں، ایسے ہی اصطبیل میں کوئی پانی کا پیالہ لٹکا ہوا ہو جس پر نجاست کے بخارات کے قطرات مجتمع ہوں، پھر اس پیالہ سے پانی ٹپکے، جس میں وہ قطرات بھی شامل ہو جائیں تو وہ ٹپکنے والا پانی بھی پاک ہی شمار ہوگا، اس لئے کہ بخارات کے قطرات پاک ہیں، لہذا پانی بھی پاک ہوگا۔

مشک کا حکم:

وَالْقَوْلُ بِطَهَارَةِ الْمَسْكِ الْخ: ”مسک“ بمعنی مشک ہے، جو اصل میں ہرن کا خون ہے، مگر قدرت الہی کے کرشمہ سے یہ غلیظ و بدبودار خون عمدہ ترین خوشبو میں تبدیل ہو جاتا ہے، چنانچہ حدیث میں اس کو ((اطیب الطیب)) کہا گیا ہے (۱) اس کی اصل اگرچہ خون ہے، مگر اس کو پاک قرار دیا گیا ہے، چنانچہ غذاء اور دواء ہر طرح اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس کا نانچہ یعنی وہ کھال جس میں مشک ہوتا ہے وہ بھی پاک ہے، خواہ وہ تر ہو یا خشک، نیز مذبوح جانور کا ہو یا غیر مذبوح کا، بہر صورت وہ بھی مشک کی طرح پاک ہے۔ (۲)

”زباد“ جو مشک ہی کی طرح ایک خوشبو ہے، اس کی اصل ایک غیر ماکول جانور یعنی جنگلی بلی کا پسینہ ہے، جو اس کی دم کے نیچے سرین کے ارد گرد اور رانوں کے اندرون کے حصوں میں میل کی شکل میں مجتمع ہو جاتا ہے اور پھر قدرت الہی کے کرشمہ سے ”زباد“ خوشبو میں تبدیل ہو جاتا ہے، بعض حضرات نے ”زباد“ کا اطلاق جانور پر کیا ہے، جس سے خوشبو حاصل ہوتی ہے، مگر اہل لغت نے اس کی تردید کی ہے، صحیح یہ ہے کہ وہ جانور نہیں، بلکہ اصلاً ایک جانور کا پسینہ ہے چونکہ غیر ماکول جانور کا پسینہ اس کے گوشت کی طرح حرام و نجس ہونا چاہئے، مگر اس کو بھی پاک قرار دیا گیا ہے۔

مصنف نے مشک و زباد ان دونوں کا تذکرہ عسر و عموم بلوی کے تحت کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں اصلاً ناپاک ہیں، مگر عسر و عموم بلوی کے پیش نظر ان کو پاک کہا گیا، حالانکہ ان کی طہارت

(۲) انظر: سنن الترمذی/الجنائز/ما جاء في المسك للمیت، رقم الحديث: ۹۹۱۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۱/۱۳۹، التحقيق الباهر۔

اور پاکی کا حکم عسر اور عموم بلوی کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ ان کی ماہیت تبدیل ہو جانے کی وجہ سے ان کو پاک کہا گیا ہے، یہ پہلے خون اور پسینہ تھے، پھر خوشبو میں تبدیل ہو گئے اور انقلابِ ماہیت سے شئی پاک ہو جاتی ہے، اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ان میں انقلابِ ماہیت کے ساتھ عسر و عموم بلوی بھی پایا جاتا ہے، کیونکہ ایسا بھی نہیں ہے، لہذا یہاں ان کا تذکرہ بے محل ہے فلیتأمل۔

پاک مٹی اور ناپاک پانی کے گارے اور اس کے عکس کا حکم:

وَالْتُّرَابِ الطَّاهِرِ إِذَا جُعِلَ الْخ: پاک مٹی میں ناپاک پانی ملا کر گارا بنایا جائے، یا اس کا برعکس ہو کہ پاک پانی ناپاک مٹی میں ملا کر گارا تیار کیا جائے تو یہ گارا پاک شمار ہوگا یا ناپاک؟ اس میں مختلف اقوال ہیں:

- (۱) پاک شے کا اعتبار ہوگا یعنی اس گارے کو پاک کہیں گے، خواہ کوئی بھی پاک ہو۔
- (۲) ناپاک شے کا اعتبار ہوگا یعنی اس گارے کو ناپاک قرار دیا جائے گا خواہ کوئی بھی چیز ناپاک ہو۔
- (۳) پانی کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی اگر پانی پاک ہے تو گارا پاک، اور اگر پانی ناپاک ہے تو گارا ناپاک، مٹی خواہ پاک ہو یا ناپاک۔
- (۴) مٹی کا اعتبار ہوگا یعنی اگر مٹی پاک ہے تو گارا پاک، ورنہ ناپاک، پانی خواہ چاہے جیسا ہو، (۱) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان مختلف اقوال میں سے مفتی بہ قول یہ ہے کہ طاہر کا اعتبار ہے یعنی پہلا قول راجح اور مفتی بہ ہے۔

غُسالہ کا حکم:

وَمَا تَرَشَّشَ عَلَى الْغَاسِلِ الْخ: ”غُسالہ“ وہ پانی جو دورانِ غسل جسم سے گرے، میت کو غسل دیتے وقت اس کے جسم سے جو پانی کرتا ہے اس کی چھینٹیں غسل دینے والوں پر پڑ جاتی ہیں، تو وہ چھینٹیں جن سے احتراز ممکن نہ ہو معاف ہیں یعنی یہ پانی اصلاً تو ناپاک ہے، مگر اس کی چھینٹوں کو عسر و عموم بلوی کے پیش نظر معاف کیا گیا ہے، اور دوسرا قول اس بارے میں یہ ہے کہ میت کے غسل کا پانی ماءِ مستعمل کے حکم میں ہے یعنی پاک ہے، الا یہ کہ اس میں نجاست کا اثر ظاہر ہو، اس قول کے لحاظ سے چھینٹیں اصلاً ہی پاک

شمار ہوں گی، عسر کے تحت معاف کرنے کی حاجت نہیں ہوگی، غسالہ میت کے بارے میں یہ دونوں قول ہیں اور دونوں کی تصحیح کی گئی ہے، لیکن عام فقہاء نے نجس والے قول کو اختیار کیا ہے، امداد الفتاویٰ میں بھی حضرت تھانویؒ نے اسی کو لیا ہے۔ (۱)

بازار میں چھڑ کے ہوئے پانی کا حکم:

وَمَا رُشِّي بِهِ السُّوقُ الْخ: بازار میں پانی چھڑکا ہوا ہو، جیسا کہ علامہؒ دوکاندار چھڑکا کرتے ہیں جس سے زمین تر ہو جاتی ہے، اور پھر وہ پیروں کو، جوتوں کو اور سواری کے پہیوں کو لگتا ہے، بسا اوقات کپڑوں پر بھی اس کی چھینٹوں آ جاتی ہیں تو وہ سب معاف ہیں، جیسا کہ کیچڑ معاف ہے۔

جس تر جگہ ناپاک جانور چلیں اس کا حکم:

وَمَوَاطِنِ الْكِلَابِ الْخ: کتے کسی گیلے راستہ پر چلیں تو جہاں ان کے قدم پڑیں گے وہ جگہ ناپاک نہیں ہوگی، لہذا اس جگہ کا کیچڑ کسی انسان کے بدن یا کپڑے کو لگ جائے وہ معاف ہے، کیونکہ کتا نجس العین نہیں، البتہ اگر خنزیر کسی تر جگہ میں قدم یا جسم کا کوئی بھی حصہ رکھ دے تو وہ جگہ ناپاک ہو جائے گی، اس جگہ کا کیچڑ جہاں بھی لکے گا اس کو ناپاک کر دے گا۔ (۲)

گوبر ملی ہوئی مٹی کا حکم:

وَالطِّينِ الْمُسْرَقَنِ الْخ: ”طین مسرقن“ کا مطلب ہے کہ: وہ مٹی جس میں سرقین یعنی گوبر ملا لیا جائے، جس کو گاؤں دیہات میں زمین اور دیواروں پر لپیٹا جاتا ہے، یہ ”طین مسرقن“ بھی پاک ہے، جیسا کہ مٹی میں ناپاک پانی ملا کر گار بنالیا جائے، یا اس کا برعکس ہو وہ پاک ہے کما مر، لہذا اس ”طین مسرقن“ سے جس زمین یا دیوار کو لپیٹا جائے گا وہ بھی پاک ہی رہیں گی، ایسی زمین پر بغیر کچھ بچھائے نماز ادا ہو جائے گی، البتہ اگر خالص گوبر سے زمین کو لپیٹا گیا ہو تو وہ ناپاک ہے، اس لئے ایسی زمین پر بغیر کچھ بچھائے نماز نہیں ہوگی۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱۰۹/۱، امداد الفتاویٰ ۱/۳۱۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار نعمانیہ ۲۱۶/۱۔

وَرَدَّغَةِ الطَّرِيقِ الْخ: ”ردغہ“ راء اور دال کے فتح کے ساتھ ہے، اور دال کا سکون بھی پڑھا گیا ہے، بمعنی کیچڑ، اس مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔ فلیراجع۔

استنجا بالجحر کی مشروعیت و احکام:

وَمَشْرُوعِيَّةُ الْاِسْتِنْبَاءِ بِالْحَجَرِ الْخ: استنجا بالجحر کی مشروعیت و اجازت بھی عموم بلوی کے پیش نظر ہے، کیونکہ استنجا بالجحر سے نجاست بالکلیہ زائل نہیں ہوتی، صرف کم ہوتی ہے، البتہ پانی سے نجاست کا مکمل ازالہ ہو جاتا ہے، استنجا کی جو تعریف کی جاتی ہے: ”هو قلع النجاسة بنحو الماء او تقليلها بنحو الحجر“ اس سے بھی یہ بات ظاہر ہے، نیز یہی وجہ ہے کہ اگر استنجا بالجحر کرنے والا پانی میں اتر جائے جو وہ درود سے کم ہو تو پانی فوراً ناپاک ہو جائے گا، مگر اس کے باوجود محض عموم بلوی اور دفع حرج کی وجہ سے اس کو مشروع کیا گیا ہے، کیونکہ پانی ہر جگہ اور ہر موقع پر دستیاب نہیں ہو پاتا۔

واضح رہے کہ استنجا بالجحر صرف اس صورت میں کافی ہے جبکہ نجاست مخرج کے اندر اندر رہے، اگر وہ مخرج سے متجاوز ہو جائے اور تجاوز کردہ نجاست کی مقدار ایک درہم سے زائد ہو تو پھر استنجا بالجحر کافی نہیں، بلکہ اس صورت میں پانی کا استعمال لازم ہے، یہ حضرات شیخین رحمہما اللہ کا مذہب ہے، امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ مخرج سے متجاوز نجاست کا ایک درہم سے زائد ہونا ضروری نہیں، بلکہ اگر مخرج سمیت نجاست ایک درہم ہو جائے تو بھی استنجا بالجحر کافی نہیں ہوگا (۱)۔ اور استنجا جحر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر اس چیز سے کیا جاسکتا ہے، جو نجاست کو ختم یا کم کر دے، بشرطیکہ پاک ہو اور بیش قیمت نہ ہو، اسی لئے اوپر استنجا کی تعریف میں ”بنحو الحجر“ کہا گیا ہے، لہذا اگر وہ خود ناپاک ہو مثلاً ”روث“ وغیرہ تو اس سے استنجا نہیں ہوگا، اور اگر وہ بیش قیمت ہو مثلاً دو ہزار کا نوٹ، تو استنجا ہو جائے گا، مگر مکروہ ہوگا، (۲) آجکل جو ٹشو پیپر آتا ہے وہ بھی ”بنحو الحجر“ میں داخل ہے اس لئے اس سے استنجا کر سکتے ہیں۔

ہر سیال مزیل نجاست شئی، مطہر ہے:

وَالْقَوْلُ بِأَنَّ كُلَّ مَائِعٍ قَالِعٍ الْخ: ہر سیال مزیل نجاست شئی کو نجاست حقیقہ کے ازالہ کے لئے کافی

(۱) البحر الرائق ۱/۲۵۴۔

(۲) البحر الرائق ۱/۲۵۵، رد المحتار ۱/۲۴۷۔

سمجھا گیا ہے، یہ بھی عموم بلوی اور دفع حرج کی بناء پر ہے، لہذا نجاست حقیقہ اگر کپڑے، بدن یا کسی اور چیز پر لگ جائے، تو اس کو پانی سے پاک کرنا ہی لازم نہیں، بلکہ کسی بھی قلع یعنی مزیل نجاست اور سیال چیز سے اس کا ازالہ شرعاً معتبر ہوگا اور طہارت و پاکی حاصل ہو جائے گی، بشرطیکہ وہ خود بھی پاک ہو، مثلاً عرق گلاب، سرکہ، مٹی کا تیل اور پٹرول وغیرہ، البتہ اگر وہ قلع نہ ہو جیسے سرسوں کا تیل تو پھر اس سے نجاست حقیقیہ سے طہارت حاصل نہیں ہوگی، ایسے ہی اگر وہ سیال نہ ہو تو بھی اس سے پاکی حاصل نہیں ہوگی، تاہم بعض مخصوص اشیاء میں غیر سیال سے بھی پاکی حاصل ہو جاتی ہے، مثلاً جوتے یا خف پر نجاست لگنے کی صورت میں وہ محض زمین پر گر دینے سے پاک ہو جاتا ہے، تلوار جیسی چیزیں جو جاذب نہیں ہوتیں وہ کپڑے وغیرہ سے صاف کر دینے سے پاک ہو جاتی ہیں، اسی طرح قلع و سیال چیز اگر خود پاک نہ ہو مثلاً پیشاب تو بھی نجاست حقیقہ کا ازالہ نہیں ہوگا۔

ہر مانع و قلع سے پاکی حاصل ہو جانا حضرات شیخینؒ کا مذہب ہے، امام محمد اور جمہور فقہاء اس کے قائل نہیں ہیں، وہ صرف پانی سے طہارت کے قائل ہیں، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن نے صرف پانی کو طہور قرار دیا ہے، لہذا دوسری کوئی اور چیز طہور نہیں ہوگی، مگر حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ مقصود ازالہ نجاست ہے، لہذا جس چیز سے بھی یہ مقصود حاصل ہو جائے کافی ہے اور اس کو طہور قرار دیا جائے گا، نیز واضح رہے کہ ہر مانع و قلع سے ازالہ نجاست کی گنجائش صرف نجاست حقیقیہ کے ازالہ تک ہے، نجاست حکمیہ کے ازالہ کے لئے بالاتفاق پانی کا استعمال لازم اور ضروری ہے۔

بغرض تعلیم چھوٹے بچے قرآن کریم بلا وضوء بھی پکڑ سکتے ہیں:

وَمَسَّ الْمُصْحَفَ لِلصَّبِيَانِ الْخ: قرآن سیکھنے کی غرض سے بچوں کو مصحف کو چھونے اور پکڑنے کی اجازت ہے، خواہ ان کی وضوء ہو یا نہ ہو، کیونکہ ان کے لئے کم سنی کی وجہ سے وضوء کا اہتمام مشکل ہے، نیز نا سمجھی کے سبب یہ اہتمام و پابندی ان کے لئے قرآن کریم سیکھنے سے مانع بھی ہو سکتی ہے، جبکہ اس عمر کی تعلیم نہایت پختہ اور مضبوط ہوتی ہے، مشہور مقولہ ہے: ”الحفظ في الصغر كالنقش في الحجر“۔ اس مصلحت کی وجہ سے ان کو قرآن کریم کے چھونے و پکڑنے کے لئے وضوء کا پابند نہیں کیا جائے گا۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب غیر مکلف ہونے کی وجہ سے بچہ ویسے ہی وضوء کا پابند نہیں ہے تو

پھر اس کی گنجائش دیئے جانے کا کیا مطلب ہے؟ علامہ شامیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا تعلق ولی سے ہے، یعنی ولی کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اس کو بلا وضوء قرآن کریم چھونے پکڑنے سے منع نہ کرے، جبکہ اس کے علاوہ بچہ کوئی اور ناجائز کام کرنا چاہتا ہو تو ولی کے لئے بچہ کو اس سے روکنا اور باز رکھنا شرعاً ضروری ہے (۱)۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ بچے بہت سے امور کے عادتہ و تخلقاً پابند ہیں، مثلاً سات سال کی عمر ہو جانے پر وہ نماز کے اسی لحاظ سے پابند ہیں، مگر قرآن چھونے کے مسئلہ میں وہ اس مصلحت کی وجہ سے جو اوپر ذکر کی گئی عادتہ و تخلقاً بھی پابند نہیں ہیں۔

حضر میں بھی خفین پر مسح کی اجازت ہے:

وَمَسْحُ الْخُفِّ فِي الْحَضَرِ الْخ: عسروتنگی کے پیش نظر حضر و اقامت میں بھی خفین پر مسح کی اجازت دی گئی ہے، کیونکہ وضوء کی ضرورت بار بار پیش آتی ہے، جس کی وجہ سے ہر مرتبہ خفین اتارنے میں تنگی و حرج ہے، اس لئے حضر میں بھی خفین پر مسح کو جائز قرار دیا گیا، اس کے بالمقابل چونکہ غسل کی حاجت بار بار پیش نہیں آتی، اس لئے غسل کے وقت ان کو اتارنا واجب اور ضروری ہے۔

مصنفؒ نے خفین پر مسح کے جواز کی وجہ بار بار اتارنے کی مشقت بیان کی ہے، جس سے ظاہر ہے کہ اگر کسی کو بار بار اتارنے میں مشقت نہ ہو تو اس کے لئے پیروں کا غسل ہی افضل و اولیٰ ہے، مسئلہ بھی یہی ہے کہ بار بار اتارنے میں مشقت ضرور ہے، مگر یہ بھی ضابطہ ہے کہ: ”الأجر بقدر المشقة“۔

پانی پر مستعمل ہونے کا حکم عضو سے علیحدگی کے بعد ہوگا:

وَأَنَّهُ لَا يُجْتَنَّبُ عَلَى الْمَاءِ بِإِلْسَانِيَّةٍ الْخ: عسروتنگی کے پیش نظر پانی پر اس وقت تک مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگایا گیا جب تک وہ عضو پر دائر رہتا ہو، عضو سے علیحدہ ہونے کے بعد اس کو مستعمل کہا گیا، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ بدن سے مس ہوتے ہی مستعمل ہو جائے، اس لئے کہ پانی قربت، یا ازالہ حدث، یا اسقاط فرض کے لئے استعمال سے مستعمل ہوتا ہے، اور بدن سے مس ہوتے ہی اس استعمال کا تحقق ہو گیا، لہذا اسی وقت اس کے مستعمل ہونے کا حکم ہو جانا چاہئے، مگر اس وقت مستعمل قرار دینے میں حرج ہے، اس لئے کہ اگر بدن سے مس ہوتے ہی پانی مستعمل ہو جائے تو کبھی طہارت حاصل

نہ ہو سکے گی، کیونکہ بدن سے مس ہوتے ہی پانی مستعمل ہو گیا، اور مستعمل پانی مطہر نہیں ہوتا، بلکہ جن فقہاء کے یہاں مستعمل پانی نجس ہے، تو ان کے مذہب کے مطابق پانی بدن سے مس ہوتے ہی ناپاک ہو جائے گا، اور جب وہ مس کی ہوئی جگہ سے آگے بڑھے گا، تو اس حصہ کو بھی ناپاک کر دے گا، اس طرح بجائے طہارت کے حصول کے بدن نجاست میں ملوث ہو جائے گا، اس ضرورت کی وجہ سے پانی اس وقت تک مستعمل نہیں قرار پائے گا، جب تک وہ بدن سے جدا نہ ہو جائے۔

پھر وضوء میں تو ہر عضو مستقل ہے، لہذا ایک عضو پر پانی جب تک رہے گا تو مستعمل نہیں ہوگا، مگر جب اس عضو سے دوسرے عضو کی طرف منتقل ہوگا تو پھر مستعمل ہو جائے گا اور وہ دوسرا عضو محض اس انتقال شدہ پانی سے پاک نہیں ہوگا، البتہ غسل میں پورا جسم عضو واحد کے حکم میں ہے، لہذا اس میں جب تک پانی پورے جسم سے جدا نہ ہو تو مستعمل نہیں ہوگا۔

یہ تفصیل اس قول کے مطابق ہے، جس کے اعتبار سے پانی محض عضو سے منتقل ہوتے ہی مستعمل ہو جاتا ہے، اور اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ منتقل ہو کر کسی جگہ ٹھہر جائے تب مستعمل ہوگا، مگر یہ مرجوح ہے۔ (۱)

اسی طرح اگر پانی کسی ناپاک چیز پر ڈالا جائے تو وہ اس وقت ناپاک شمار ہوگا، جب اس سے جدا ہو جائے گا، محض اس ناپاک چیز سے مس ہونے سے ناپاک نہیں ہوگا، ورنہ وہی خرابی پیدا ہوگی جو اوپر ذکر کی گئی یعنی وہ چیز پاک نہیں ہو سکے گی۔

محض ٹھہرنے کی وجہ سے پانی متغیر ہو جائے اس کا حکم:

وَأَنَّهُ لَا يَضُرُّهُ التَّغْيِيرُ بِالنَّمْحِ الخ: عسرونگی سے بچانے کے لئے یہ حکم بھی دیا گیا کہ: پانی اگر طویل وقت ٹھہر رہنے کی وجہ سے متغیر ہو جائے، یعنی اس کا رنگ، بو، مزہ بدل جائے، یا مٹی مل جانے اور کائی کے پیدا ہوجانے سے اس میں کچھ تغیر ہو جائے، تو یہ پانی کے حق میں مضر نہیں، پانی بدستور پاک رہے گا، بشرطیکہ پانی کی طبیعت یعنی اس کا رقت و سیلان نہ بدلے، ورنہ پھر وہ پانی کے حکم میں نہیں رہے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ: ہر وہ چیز جس سے پانی کی حفاظت مشکل ہو، مثلاً وہ جانور جو اس میں رہتے

ہیں، یا اس سے باہر رہنے والے ایسے جانور جن میں نفس دم نہیں ہوتا، یا دم سائل نہیں ہوتا، اس قسم کی چیزوں سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

وَلِإِبَاحَةِ الْمَشْيِ وَالِاسْتِدْبَارِ عِنْدَ سَبْقِ الْحَدَثِ وَلِإِبَاحَتُهُمَا فِي صَلَاةِ الْخَوْفِ
وَلِإِبَاحَةِ النَّافِلَةِ عَلَى الدَّائِبَةِ خَارِجِ الْمَضَرِّ بِالْإِيمَاءِ. وَفِيهِ فِي رِوَايَةٍ عَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ
اللَّهُ وَلِإِبَاحَةِ الْقُعُودِ فِيهَا بِلَا عَذْرِ وَوَسَّعَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْعِبَادَاتِ كُلِّهَا فَلَمْ
يَقُلْ: إِنَّ مَسَّ الْمَرْأَةِ وَالذَّكْرَ نَاقِضٌ، وَلَمْ يَشْتَرِطِ النِّيَّةَ فِي الطَّهَارَةِ وَلَا الدَّلَّكَ، وَوَسَّعَ
فِي الْمِيَاءِ فَقَوَّضَهُ إِلَى رَأْيِ الْمُبْتَلَى بِهِ، وَلَمْ يَشْتَرِطْ مُقَارَنَةَ النِّيَّةِ لِلتَّكْبِيرِ، وَلَمْ يُعَيِّنْ
مِنَ الْقُرْآنِ شَيْئًا حَتَّى الْفَاحِخَةِ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وَالتَّعْيِينُ
بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ غَيْرُهُ عُسْرٌ، وَأَسْقَطَ الْقِرَاءَةَ عَنِ السَّائِمِ، بَلْ مَنَعَهُ مِنْهَا شَفَقَةٌ عَلَى
الْإِمَامِ دَفْعًا لِلتَّخْلِيصِ عَنْهُ كَمَا يُشَاهَدُ بِالْجَامِعِ الْأَزْهَرِ، وَلَمْ يُخَصَّ تَكْبِيرَةُ الْإِفْتِتَاحِ
بِلَفْظٍ، وَإِنَّمَا جَوَّزَهَا بِكُلِّ مَا يُفِيدُ التَّعْظِيمَ وَأَسْقَطَ نَظْمَ الْقُرْآنِ عَنِ الْمُصَلِّي؛ فَجَوَّزَهُ
بِالْفَارِسِيِّ تَيْسِيرًا عَلَى الْخَاشِعِينَ (۱) وَرَوَى رُجُوعُهُ عَنْهُ وَأَسْقَطَ فَرَضَ الطُّهْرِ أَيْنَ فِي
الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ تَيْسِيرًا، وَأَسْقَطَ لُزُومَ التَّفْرِيقِ عَلَى الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ فِي الزَّكَاةِ
وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ، وَجَوَّزَ تَأْخِيرَ النِّيَّةِ فِي الصَّوْمِ وَعَدَمَ التَّعْيِينَ لِصَوْمِ رَمَضَانَ، وَلَمْ يَجْعَلْ
لِلْحَجِّ إِلَّا رُكْنَيْنِ: الْوُقُوفَ وَطَوَافَ الزِّيَارَةِ، وَلَمْ يَشْتَرِطِ الطَّهَارَةَ لَهُ وَلَا السَّرَّ وَلَمْ
يَجْعَلِ السَّبْعَةَ كُلَّهَا أَزْكَانًا بَلْ الْأَكْثَرَ، وَلَمْ يُوجِبِ الْعُمْرَةَ فِي الْعُمْرِ، كُلَّ ذَلِكَ
لِلتَّيْسِيرِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَمِنْ ذَلِكَ الْإِبْرَادُ بِالظُّهْرِ مِنْ شِدَّةِ الْحَرِّ، وَمِنْ ثَمَّ لَا
يُسْتَحَبُّ الْإِبْرَادُ فِي الْجُمُعَةِ لِاسْتِحْبَابِ التَّكْبِيرِ إِلَيْهَا عَلَى مَا قِيلَ، وَلَكِنْ ذَكَرَ
الْإِسْبِجَابُ إِنَّمَا كَالظُّهْرِ فِي الزَّمَانَيْنِ وَتَرَكَ الْجَمَاعَةَ لِلْمَطَرِ وَالْجُمُعَةَ بِالْأَعْدَارِ
الْمَعْرُوفَةِ، وَكَذَا أَسْقَطَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنِ الْأَعْمَى الْجُمُعَةَ، وَالْحَجَّ، وَإِنْ
وَجَدَ قَائِدًا دَفْعًا لِلْمَشَقَّةِ عَنْهُ وَعَدَمَ وَجُوبِ قَضَاءِ الصَّلَوَاتِ عَلَى الْحَائِضِ
لِتَكَرُّرِهَا، بِخِلَافِ الصَّوْمِ وَبِخِلَافِ الْمُسْتَحَاضَةِ لِنُدُورِ (۱) ذَلِكَ وَسُقُوطِ الْقَضَاءِ

(۱) وهذا هو الصحيح أي بالذال المعجمة، وقد وقع في النسخة المتداولة بالذال المهملة، وهو تصحيف.

عَنْ الْمُغْنَمَى عَلَيْهِ إِذَا زَادَ عَلَى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَعَنْ الْمَرِيضِ الْعَاجِزِ عَنِ الْإِيَّاءِ
بِالرَّأْسِ، كَذَلِكَ عَلَى الصَّحِيحِ. وَجَوَازُ صَلَاةِ الْفَرَضِ فِي السَّفِينَةِ قَاعِدًا مَعَ الْقُدْرَةِ
عَلَى الْقِيَامِ لِحُفُوفِ دَوْرَانِ الرَّأْسِ.

ترجمہ: اور حدیث پیش آنے کے وقت چلنے اور قبلہ کی جانب پیٹھ کر لینے کا جواز، اور صلوٰۃ خوف میں بھی ان دونوں کا جواز، اور شہر سے باہر اشارہ سے جانور پر نفل نماز پڑھ لینے کا جواز، اور اس جواز کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کی بھی ایک روایت ہے، اور نفل نمازیں بلا عذر بھی پیٹھ کر پڑھنے کا جواز (بھی اسی عموم بلوی و عسر کے پیش نظر ہے) اور امام ابو حنیفہؒ نے تمام ہی عبادات میں گنجائش پیدا کی ہے، چنانچہ وہ اس کے قائل نہیں کہ مس مرآۃ اور مس ذکر ناقض وضوء ہیں، اور نہ انہوں نے طہارۃ میں نیت کو شرط قرار دیا اور نہ ہی دلک کو، اور پانی کے مسئلہ میں بھی وسعت پیدا کی، چنانچہ اس (کی قلت و کثرت) کو مجتہد کی رائے پر مفوض کر دیا، اور نہ نیت میں تکبیر تحریمہ کے ساتھ مقارنہ کی شرط لگائی اور نہ قرآن کریم کا کوئی حصہ (علی سبیل الفرض) متعین کیا، حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ بھی نہیں، اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے کہ: قرآن میں سے جو حصہ آسان ہو، وہ پڑھو اور (قرآن کریم کا کوئی حصہ) اس طرح متعین کر دینا کہ اس کے سوا (پڑھنا) جائز نہ ہوتی ہے، اور امام صاحبؒ نے مقتدی سے قرأت کو ساقط رکھا، بلکہ امام کی سہولت کے پیش نظر اور اس کو اشتباہ سے بچانے کے لئے مقتدی کو قرأت سے منع فرمایا، جیسا کہ اس کا مشاہدہ جامع ازہر میں کیا جاسکتا ہے۔

اور انہوں نے تکبیر افتتاح کو کسی لفظ کے ساتھ خاص نہیں کیا اور ہر ایسے لفظ سے اس کی ادائیگی کو درست قرار دیا کہ جس سے تعظیم کا اظہار ہوتا ہو، اور مصلیٰ سے (خاص) الفاظ قرآن کی قرأت کو ساقط کر دیا، چنانچہ اسکو فارسی میں قرأت کی اجازت دی، تاکہ خاشعین کے لئے آسانی ہو، اور اس مسئلہ میں امام صاحبؒ سے رجوع بھی نقل کیا گیا ہے، اور آسانی پیدا کرنے کے لئے رکوع و سجود میں طمانینت کے فرض کو ساقط کر دیا اور زکوٰۃ و صدقۃ الفطر میں آٹھوں اصناف پر اس کی تقسیم کے لزوم کو ساقط کر دیا، اور روزہ میں تاخیر سے نیت کرنے کو جائز قرار دیا اور صوم رمضان کو متعین نہ کرنے کو بھی جائز قرار دیا، اور حج میں صرف دو رکن رکھے: وقوف عرفہ اور طواف زیارت، اور طواف میں نہ طہارت کو شرط قرار دیا اور نہ ستر عورت کو اور نہ اس کے ساتوں چکروں کو رکن قرار دیا، بلکہ (صرف) اکثر چکروں کو (رکن کہا) اور عمرہ کو بھی

پوری عمر میں واجب نہیں قرار دیا، یہ سب مسلمانوں پر آسانی پیدا کرنے کی غرض سے ہے، اور اسی قبیل سے سخت گرمی میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھنے کا حکم ہے، اور اسی وجہ سے جمعہ میں ابراد مستحب نہیں ہے، کیونکہ اس میں تبکیر مستحب ہے جیسا کہ کہا گیا، لیکن علامہ سیجاہیؒ نے ذکر کیا کہ وہ دونوں زمانوں (گرمی و سردی) میں ظہر کے مثل ہے، اور بارش کی وجہ سے جماعت کا ترک کرنا اور معروف اعذار کی بناء پر جمعہ کا ترک کر دینا (بھی اسی قبیل سے ہے) اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے مشقت سے بچانے کے لئے اُعلیٰ سے جمعہ اور حج کو ساقط رکھا اگرچہ کوئی قاعدہ موجود ہو، اور حائض کے لئے نماز کی قضاء کو واجب نہیں قرار دیا کیونکہ وہ متکرر ہوتی ہیں، بخلاف روزہ کے اور برخلاف مستحاضہ کے کہ ایسا کم ہے، اور بیہوش سے نماز کی قضاء کا سقوط جبکہ بیہوشی ایک دن و رات سے زائد ہو، اور سر کے اشارہ سے عاجز مریض سے بھی صحیح قول کے مطابق (ایک دن و رات سے زائد یہ کیفیت رہنے کی صورت میں نماز کی قضاء کا سقوط) اور سر چکرانے کے خوف سے قیام پر قدرت کے باوجود کشتی میں فرض نماز بیٹھ کر پڑھنے کا جواز (بھی اسی پر مبنی ہے)

نماز میں حدت پیش آنے پر مشی واستدبار قبلہ کی اجازت:

تشریح: وَإِذَا خَافُ الْمَشْيُ وَالِاسْتِذْبَارُ الْخ: عسر و عوم بلوی کے پیش نظر جو سہولت و تخفیف دی گئی ہے اس میں سے یہ بھی ہے کہ: نماز میں حدت پیش آنے کی صورت میں قبلہ سے انحراف اور وضوء کے لئے چلے جانے کی اجازت ہے اور اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، وضوء کرنے کے بعد وہیں سے نماز مکمل جاسکتی ہے جہاں حدت پیش آیا تھا، بشرطیکہ درمیان میں کوئی منافی صلوٰۃ یا غیر ضروری عمل نہ کیا ہو، البتہ یہ گنجائش ہر حدت میں نہیں ہے، صرف مخصوص حدت میں ہے، اور مخصوص حدت سے مراد وہ حدت ہے جس میں تین باتیں ہوں: (۱) وہ حدت موجب وضوء ہو، (۲) سماوی ہو، (۳) علامۃ الوقوع ہو، لہذا اگر حدت موجب غسل یا اختیاری یا نادر الوقوع ہو تو یہ رخصت حاصل نہیں ہوگی، بلکہ فوراً ہی نماز فاسد ہو جائے گی۔

صلوٰۃ خوف میں بھی تخفیف ملحوظ ہے، امام اعظم ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کا جو طریقہ ہے۔ جو کتب فقہ میں مذکور ہے۔ اس میں متعدد مرتبہ آمد و رفت اور قبلہ سے انحراف ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود نماز

ہو جائے گی بشرطیکہ درمیان میں قتال وغیرہ کی نوبت نہ آئے، ورنہ پھر نماز نہیں ہوگی۔

صلوۃ نافلہ میں بہت سہولت دی گئی ہے، حتیٰ کہ شہر سے باہر جانور پر سوار ہونے کی صورت میں بھی محض اشارہ سے نفل نماز پڑھ سکتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اندرون شہر بھی اس کی گنجائش ہے، ”شہر سے باہر“ سے مراد یہ ہے کہ بستی سے باہر، جہاں سے قصر کا آغاز ہوتا ہے، آجکل جو سواریاں رائج ہیں ان میں بھی یہ رخصت حاصل ہے، اسی طرح نفل نماز بلا عذر کے بھی بیٹھ کر پڑھ سکتے ہیں، اس میں قیام فرض نہیں ہے، بلکہ امام شافعیؒ کے یہاں لیٹ کر بھی نفل اداء ہو سکتے ہیں، خواہ کوئی عذر نہ ہو (۱)

عبادات میں امام ابو حنیفہؒ کی اختیار کردہ آسانیاں

طہارت کی آسانیاں: مسّ مرآۃ و مسّ ذکر کو ناقض وضو نہیں کہا:

وَوَسَّعَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْعِبَادَاتِ كُلِّهَا الْمَخ: امام اعظم ابو حنیفہؒ نے تمام عبادات اور ان سے متعلقہ امور میں وسعت و گنجائش پیدا کی ہے اور ان امور کو اختیار کیا ہے کہ جن میں عسر اور تنگی نہ ہو، چنانچہ امام صاحبؒ مسّ مرآۃ اور مسّ ذکر کو ناقض وضو قرار نہیں دیتے، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں یہ دونوں ناقض وضو ہیں، امام شافعیؒ اور امام احمد کے یہاں قبل اور دبر ہر دو کا مسّ ناقض وضو ہے اور امام مالکؒ کے یہاں صرف ذکر کا مسّ ناقض وضو ہے، فرج اور دبر کے مسّ سے ان کے یہاں وضو نہیں ٹوٹتا، یہی نوعیت مسّ مرآۃ کی ہے، امام شافعیؒ مطلق مسّ مرآۃ کو ناقض وضو فرماتے ہیں خواہ بلا شہوت مسّ ہو، امام احمدؒ شہوت کے ساتھ مسّ مرآۃ کو ناقض وضو قرار دیتے ہیں اور امام مالک کے یہاں اس میں بہت شدت ہے، وہ کسی بھی قابل شہوت انسان کو—خواہ مرد ہو یا عورت—لذت کے ساتھ چھو لینے سے نقض وضو کے قائل ہیں۔

نیت اور دلک کو شرط نہیں کہا:

ایسے ہی امام صاحبؒ طہارت میں نیت کو شرط نہیں قرار دیتے، نہ وضو میں اور نہ غسل میں، اور ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں یہ فرض ہے، اس کے بغیر نہ وضو ہوگا اور نہ غسل، امام صاحبؒ کے یہاں وضو اور غسل میں دلک (رگڑنا) بھی شرط نہیں، اور امام مالکؒ کے یہاں یہ فرض ہے، اسی طرح امام صاحبؒ وضو میں ترتیب

اور موالاة کو بھی ضروری نہیں قرار دیتے، جبکہ امام مالک اور امام احمدؒ کے یہاں یہ بھی فرض ہیں۔ (۱)
پانی کی قلت و کثرت کی مقدار طے نہیں:

امام صاحبؒ نے پانی کے بارے میں بھی وسعت و گنجائش والا قول اختیار کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پانی کی قلت و کثرت کو متعین کرنے کے بجائے اس کو مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، کہ وہ جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل اور جس کو وہ کثیر سمجھے وہ کثیر، البتہ متاخرین فقہاء نے لوگوں کی آسانی کے لئے اس کی تعین فرمادی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ ”عشر فی عشر“ یعنی وہ درودہ کے رقبہ میں پھیلا ہوا پانی کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے۔ وہ درودہ کا مطلب ہے کہ پانی اتنے بڑے رقبہ میں پھیلا ہوا ہو کہ جس کی لمبائی بھی دس ہاتھ ہو اور چوڑائی بھی دس ہاتھ ہو، اور گہرائی اتنی ہو کہ چلو سے پانی لینے کی صورت میں زمین کی سطح ظاہر نہ ہو، اس طرح کل رقبہ سو ہاتھ مربع ہو جائے گا، جو فٹ کے لحاظ سے ۲۲۵ فٹ ہوتا ہے، پھر یہ کوئی ضروری نہیں کہ رقبہ مربع ہی ہو، مدور اور مطول ہونے میں بھی کوئی حرج نہیں، بس کل رقبہ سو ہاتھ ہونا چاہئے۔

نماز کی آسانیاں: نیت کا تکبیر تحریمہ کے ساتھ اقتران شرط نہیں قرار دیا:

وَلَمْ يَشْتَرْطْ مُقَارَنَةَ النِّيَّةِ لِلتَّكْبِيرِ الْخ: نماز میں نیت شرط ہے، مگر امام صاحبؒ کے یہاں یہ شرط نہیں کہ نیت بالکل تحریمہ کے مقارن و متصل ہو، چنانچہ تکبیر تحریمہ سے پہلے بھی نیت کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ درمیان میں ایسا کوئی عمل نہ پایا جائے جو نماز سے اعراض پر دلالت کرتا ہو، حتیٰ کہ اگر کوئی نیت کرنے کے بعد استنجاء وضوء کرے اور پھر مسجد پہنچ کر از سر نو نیت کئے بغیر تکبیر تحریمہ کہہ لے تو اس کی نماز ہو جائے گی، کیونکہ نیت اور نماز کے درمیان ایسا عمل نہیں پایا گیا جو نماز سے اعراض پر دلالت ہو، بلکہ نماز کے لئے معین اعمال پائے گئے، اور امام شافعیؒ کے یہاں نیت کا بالکل تکبیر تحریمہ کے متصل و مقارن ہونا شرط ہے، اور امام مالک و احمدؒ کے یہاں معمولی تقدیم میں کوئی حرج نہیں، زائد تقدیم ہو تو پھر نیت معتبر نہیں ہوگی۔

نماز میں قرآن کے کسی مخصوص حصہ کی قراءت کو فرض نہیں کہا:

اسی طرح امام صاحبؒ نے آیت کریمہ ”فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ کے پیش نظر نماز میں قرآن

کریم کے کسی بھی حصہ کو فرض کے درجہ میں متعین نہیں فرمایا، حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ کو بھی فرض نہیں قرار دیا، کیونکہ کسی سورۃ و حصہ کو اس طرح ضروری قرار دینا کہ اس کے بغیر نماز نہ ہو عسرو تنگی ہے، جو مدفوع ہے، جبکہ حضرات ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں سورۃ فاتحہ متعین ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوگی، خواہ منفرداً نماز پڑھی جائے یا جماعت کے ساتھ۔

مقتدی کے لئے قراءت لازم نہیں کی:

اسی طرح امام صاحبؒ مقتدی کے لئے قراءت کو ضروری نہیں قرار دیتے بلکہ ممنوع کہتے ہیں، جس کا مقصد امام پر شفقت ہے کہ وہ التباس اور خلط سے محفوظ رہ سکے، اس لئے کہ اگر مقتدی قراءت کرے گا تو امام کو خلط ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے جامع ازہر میں شوافع کی جماعت میں اس خلط کا مشاہدہ کیا ہے، نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی یہ خلط پیش آیا ہے، روایت میں ہے کہ: ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے فراغت کے بعد حضرات صحابہ سے دریافت کیا کہ: کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قراءت کی تھی؟ ایک شخص نے کہا: ہاں میں نے کی تھی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر فرمایا کہ: میں سوچ رہا تھا کہ قرآن کریم سے تنازع کیوں پیش آ رہا ہے؟ یعنی پڑھنے میں رکاوٹ کیوں پیدا ہو رہی ہے؟ راوی کہتے ہیں کہ اس کے بعد صحابہ خصوصاً جہری نمازیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت کرنے سے رک گئے (۱) الحاصل چونکہ مقتدی کی قراءت خلط کا سبب ہے، اس لئے امام صاحبؒ مقتدی کے لئے قراءت کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اگر مقتدی آہستہ قراءت کرے تو پھر خلط کیونکر ہوگا؟ اور مقتدی کے لئے سر آہی قراءت کرنے کا حکم بھی ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ عملاً سری قراءت ہوتی نہیں، عملی طور پر جہری ہوتا ہے، کیونکہ اولاً تو انسانی فطرت یہ ہے کہ جب کوئی جہراً بول رہا ہوتا ہے تو انسان بھی زور سے بولتا ہے، بلکی آواز سے اُسے اطمینان نہیں ہوتا۔

زور سے قراءت کرنے کا ایک دلچسپ قصہ:

چنانچہ میں ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں تھا، میرے برابر میں جماعت میں ایک عربی زور سے قراءت

کرنے لگا، جس سے مجھے پریشانی ہوئی، نماز کے بعد میں نے اس سے باز پرس کی کہ: تم جہراً کیوں قراءت کر رہے تھے؟ کیا دلیل ہے؟ کوئی حدیث ہے؟ میری ان باتوں پر وہ خاموش رہا اور کچھ جواب نہیں دیا۔ تو مقتدی کیلئے سری قراءت کا حکم ہے، مگر جہری ماحول میں عملاً سری قراءت انسان سے ہوتی نہیں، وہ جہر پر ایک گونہ مجبور ہے، اس لئے وہ عربی ایسا کر رہا تھا۔

دوسرے یہ کہ جب سب مقتدی قراءت کریں گے تو خواہ کتنا ہی سہ کر لیں مگر سب کی ہلکی ہلکی آواز کا مجموعہ جہر میں تبدیل ہو جائے گا، اور ہمیشہ نہ ہو مگر کبھی کبھار ضرور ہو جائے گا، جس سے خلط یقینی ہے۔ اور امام شافعیؒ کے یہاں مقتدی کے لئے بھی قراءت لازم ہے، خواہ نماز جہری ہو یا سری، یہی امام احمد کا بھی مذہب ہے، البتہ وہ فرماتے ہیں کہ جہری نماز میں مقتدی اگر امام سے اتنا دور ہو کہ امام کے جہر کی آواز نہ پہنچ رہی ہو، تو پھر تو مسلسل قراءت کرے اور اگر اتنا دور نہ ہو تو پھر امام کے سکتات میں قراءت کرے، اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مقتدی صرف سری نماز میں قراءت کرے گا، جہری نمازوں میں نہیں۔ (۱)

تکبیر تحریمہ کے لئے کوئی خاص لفظ متعین نہیں کیا:

وَلَمْ يَخْصُ تَكْبِيرَةَ الْاِفْتِتَاحِ بِلَفْظٍ الْخ: امام صاحبؒ تکبیر افتتاح یعنی تکبیر تحریمہ کو کسی لفظ کے ساتھ خاص نہیں کرتے، بلکہ ہر اس لفظ سے تکبیر تحریمہ کی ادائیگی کو کافی مانتے ہیں، جو اللہ جل شانہ کی تعظیم پر دل ہو، مثلاً سبحان اللہ، الحمد للہ، لا الہ الا اللہ وغیرہ، یہی امام محمدؒ کا قول ہے، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر افتتاح کے معتبر ہونے کے لئے ایسے لفظ سے تکبیر کہنا ضروری ہے جو ”کبر“ کے مادہ پر مشتمل ہو، مثلاً اللہ اکبر اللہ کبیر وغیرہ، لہذا ان کے یہاں سبحان اللہ الحمد للہ وغیرہ کے الفاظ سے نماز شروع نہیں ہوگی، اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں خاص لفظ اللہ اکبر کہنا شرط ہے، اس کے علاوہ سے نماز شروع نہیں ہوگی۔ (۲)

غیر عربی زبان میں قراءت و اذکار کی اجازت دی:

اسی طرح امام صاحبؒ کے یہاں نماز میں قرآن کریم کی قراءت عربی الفاظ میں ضروری نہیں، بلکہ

(۱) موسوعة الفقه الاسلامي ۱/۶۹۶۔

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية ۱۳/۲۲۲۔

دیگر زبانوں میں بھی قرآن کریم کی قراءت کی جاسکتی ہے، تاکہ خشوع حاصل ہو سکے، کہ مفہوم سمجھے بغیر کماحقہ خشوع حاصل نہیں ہو پاتا، اس لئے جو زبان سمجھتا ہو اس میں تلاوت و قراءت کر سکتا ہے، امام صاحب کے قول کے مطابق یہ گنجائش ہر شخص کے لئے ہے، خواہ وہ عربی زبان میں قراءت پر قادر ہو یا نہ ہو، مگر حضرات صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں اگر عربی زبان پر قدرت نہ ہو تو یہ گنجائش ہے، لیکن اگر عربی زبان میں قراءت پر قدرت ہے، تو پھر عربی زبان ہی میں قراءت شرط ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوگی، دلائل کی رو سے یہی مذہب رائج ہے، امام صاحب نے بھی اخیر میں اسی کی طرف رجوع فرمالیا تھا، البتہ قراءت کے علاوہ دیگر اذکارِ صلاۃ یا خطبہ جمعہ اگر دوسری زبان میں ادا کئے جائیں تو خواہ عربی زبان میں اداء کرنے پر قدرت ہو یا نہ ہو ان کی ادائیگی معتبر ہوگی، تاہم عربی زبان میں ادائیگی پر قدرت کے باوجود دیگر زبانوں میں ان کی ادائیگی مکروہ تحریمی ہے۔ (۱)

تعدیل ارکان کو فرض نہیں کہا:

ایسے ہی امام صاحب رکوع و سجود میں طمانینت کو فرض نہیں قرار دیتے، طمانینت سے مراد ہے کہ رکوع و سجود میں کم از کم ایک شیخ کے بقدر ٹھہرنا، یہ امام صاحب کے بقول فرض نہیں، مطلق جھکنے اور مخصوص پیشانی زمین پر رکھ دینے سے سجدہ اداء ہو جائے گا، جبکہ امام ابو یوسف اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں طمانینت کے ساتھ رکوع و سجود فرض ہے، اس کے بغیر انکی ادائیگی کالعدم ہوگی، فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ ”تعدیل ارکان“ کے نام سے معروف ہے۔

زکوٰۃ کی آسانیاں: جملہ مصارف زکوٰۃ میں زکوٰۃ کو صرف کرنا لازم نہیں کیا:

وَأَسْقَطَ لُزُومَ التَّقْرِيقِ الْخ: قرآن کریم نے زکوٰۃ کے آٹھ مصارف بیان فرمائے ہیں: فقراء مساکین، عاملین، مؤلفہ قلوب، رقاب، غارمین، فی سبیل اللہ اور ابن السبیل، مگر امام صاحب کے یہاں آٹھوں مصارف میں زکوٰۃ صرف کرنا لازم نہیں، بلکہ اختیار ہے کہ خواہ سب میں صرف کرے اور خواہ ان میں سے صرف کسی ایک کو دیدے، اور امام شافعی کے یہاں آٹھوں مصارف میں زکوٰۃ خرچ کرنا لازم ہے، نیز ہر صنف کے کم از کم تین افراد پر خرچ کرنا لازم ہے، اس کے بغیر اس صنف پر خرچ کرنا معتبر نہیں

ہوگا، اس طرح ان کے مذہب کے مطابق زکوٰۃ کی رقم کم از کم ۲۴ افراد پر صرف کرنا ضروری ہے، یہی حکم صدقۃ الفطر کا بھی ہے۔

روزہ کی آسانیاں:

روزہ میں بھی امام صاحب کے یہاں عین صوم کے آغاز میں نیت لازم نہیں، بلکہ نصف نہارتک نیت کر سکتے ہیں، مگر یہ گنجائش صرف رمضان، نذر معین اور نفل روزوں میں ہے، باقی روزوں میں صبح صادق سے قبل نیت کرنا ضروری ہے، جبکہ امام مالکؒ کے یہاں کسی بھی روزہ میں تاخیر نیت کی گنجائش نہیں، خواہ واجب ہو یا نفل، اور امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں کسی بھی واجب روزہ میں اس کی گنجائش نہیں، البتہ نفل روزوں میں گنجائش ہے، پھر جن روزوں میں امام صاحبؒ کے یہاں تاخیر نیت کی گنجائش ہے اس کی حد نصف نہار شرعی تک ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور امام شافعی و امام احمدؒ کے یہاں نفل روزہ میں زوال کے بعد بھی نیت کر لینے کی گنجائش ہے۔

اسی طرح امام صاحبؒ کے یہاں رمضان کے روزہ میں تعیین نیت لازم نہیں، مطلق روزہ کی نیت کافی ہے، بلکہ نفل اور واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ اداء ہو جائے گا، اور ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں فرض کی تعیین شرط ہے، اس کے بغیر رمضان کا روزہ اداء نہیں ہوگا۔

حج کی آسانیاں:

حج کے ارکان و نسک میں بھی امام صاحبؒ نے تخفیف کو ملحوظ رکھا ہے، چنانچہ حج کے صرف دو رکن قرار دیئے: وقوف عرفہ اور طواف زیارۃ، باقی افعال کو رکن نہیں قرار دیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اداء حج کے لئے وقوف عرفہ اور طواف زیارت کرنا تو بہر حال لازم ہے ان کا کوئی بدل نہیں، مگر باقی تمام افعال اگر کسی وجہ سے ترک ہو جائیں تو ان کی طرف سے بدل بھی کافی ہو جائے گا، جبکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں حج کے چار ارکان ہیں: احرام، وقوف عرفہ، طواف زیارۃ اور سعی، اور امام شافعیؒ کے یہاں حج کے پانچ ارکان ہیں: احرام، وقوف عرفہ، طواف زیارۃ، سعی اور حلق یا قصر (۱)، لہذا ان حضرات کے مذہب کے مطابق ان چاروں یا پانچوں افعال کے انجام دیئے بغیر حج اداء نہ ہوگا۔

اسی طرح امام صاحبؒ کے یہاں طواف زیارۃ رکن ضرور ہے، مگر اسکے لئے طہارۃ اور ستر عورت رکن یا شرط نہیں، چنانچہ بلا طہارۃ اور بلا ستر عورت بھی طواف معتبر ہوگا، گویا ایسا کرنے کی وجہ سے دم واجب ہوگا، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں یہ دونوں شرط ہیں، اور ان کے بغیر طواف غیر معتبر ہے، نیز امام صاحبؒ کے یہاں طواف زیارۃ کے محض اکثر اشواط (چار چکر) رکن ہیں، یعنی ان کی طرف سے کوئی بدل کافی نہیں، باقی اشواط رکن نہیں، انکی طرف سے بدل بھی کافی ہو جائیگا، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں ساتوں کے ساتوں اشواط رکن کا درجہ رکھتے ہیں۔ (۱)

عمرہ کو حج کی طرح فرض نہیں کہا:

امام صاحب عمرہ کو بھی واجب نہیں قرار دیتے، بلکہ محض سنت مؤکدہ ہونے کے قائل ہیں، یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے، اور امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے یہاں عمرہ بھی حج کی طرح فرض ہے۔ (۲)

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام امور و مسالک امام صاحبؒ نے مسلمانوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے اختیار فرمائے ہیں، دیگر ائمہ کے مذاہب کی جو تفصیل اوپر ذکر کی گئی ہے اس کے تقابل سے بھی امام صاحب کے اختیار کردہ مذہب میں جو تیسیر و تخفیف ہے وہ بخوبی ظاہر ہے۔

نماز ظہر میں موسم کے لحاظ سے تعجیل و تاخیر کو مستحب کہا:

وَمِنْ ذَلِكَ الْإِبْرَازُ بِالظُّهْرِ الْخ: امام صاحبؒ نے جن امور کو ازراہ سہولت اختیار کیا ہے، ان میں سے یہ بھی ہے کہ سخت گرمی کے زمانہ میں نماز ظہر کو ذرا ٹھنڈا کر کے پڑھا جائے، جس کی حدیہ بیان کی گئی ہے کہ مثل ثانی شروع ہونے سے پہلے پہلے ظہر اداء کر لی جائے، مگر سخت گرمی کی قید احترازی نہیں، مطلق گرمی کے زمانہ میں ظہر کو ذرا تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے، خواہ گرمی شدید ہو یا شدید نہ ہو، البتہ فوت جماعت کا خطرہ نہ ہونے کی شرط ضرور ہے، تاخیر سے پڑھنے کی صورت میں اگر جماعت نہ ملنے کا اندیشہ ہو تو پھر تاخیر مستحب نہیں، کہ جماعت کی اہمیت زیادہ ہے۔ (۳)

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۲۰۸/۱۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۸۷/۳۔

(۳) رد المحتار ۲۴۵/۱۔

اور امام شافعیؒ کے یہاں تین شرائط کے ساتھ ظہر کو مؤخر کرنا مستحب ہے: (۱) گرمی شدید ہو، (۲) علاقہ بھی گرم ہو، (۳) جماعت کے فوت ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ (۱)

نماز جمعہ کا مستحب وقت:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ: چونکہ ظہر میں ابراد کا حکم ازراہ سہولت و تخفیف ہے، اس لئے جمعہ میں ابراد کا حکم نہیں ہوگا، کیونکہ نماز جمعہ میں ابراد میں مشقت ہے، اس لئے کہ جمعہ کے لئے تبکیر یعنی جلدی جانا مستحب ہے، تو جب لوگ سویرے جمعہ کے لئے پہنچ جائیں گے تو ابراد کے انتظار میں ان کو مشقت ہوگی، لہذا جمعہ؛ خواہ موسم گرم ہو یا سرد اول وقت ہی ادا کیا جائے گا، لیکن علامہ سیبجانیؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ ظہر کے مثل ہے، یعنی جس طرح ظہر میں گرمی میں ابراد اور سردی میں اول وقت پڑھنا افضل ہے، اسی طرح جمعہ میں گرمی میں ابراد اور سردی میں اول وقت پڑھنا افضل ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ ظہر کا خلیفہ ہے، لہذا اس کا حکم بھی ظہر کے مثل ہوگا۔ مصنفؒ کے طرز سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہی دوسرا قول رائج ہے، کیونکہ انہوں نے جمعہ میں گرمی میں ابراد کے عدم استحباب کو ”علی ما قبل“ سے تعبیر کیا ہے، مگر مصنفؒ نے اسی کتاب کے فن ثالث ”الجمع والفرق“ میں جمعہ میں ابراد کے مسنون نہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے، (۲) اور علامہ شامیؒ نے تحریر کیا ہے کہ جمہور احناف اسی کے قائل ہیں، کیونکہ نماز جمعہ کی نوعیت نماز ظہر سے مختلف ہے، نماز ظہر میں بڑی جماعت نہیں ہوتی، جبکہ نماز جمعہ عظیم الشان جماعت کی موجودگی میں ہوتا ہے، تو اس میں ابراد کے انتظار میں حرج و مشقت ہے، نیز نماز جمعہ نماز ظہر کا خلیفہ اور نائب نہیں، بلکہ مستقل فریضہ اور ظہر سے زیادہ مؤکد ہے، اور بالفرض اس کو اگر ظہر کا خلیفہ مان بھی لیں تو خلیفہ کا اصل کے من کل الوجوہ مشابہ و موافق ہونا کوئی لازم اور شرط نہیں۔ (۳)

ہمارے زمانہ میں نماز جمعہ کے سلسلہ میں کوتاہیاں:

اس تفصیل سے واضح ہے کہ ہمارے زمانہ میں وقت ہو جانے کے کافی دیر بعد تک جو نماز جمعہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے، یہ طریقہ سنت کے خلاف ہے، نماز جمعہ سب جگہ اول وقت ہونی چاہئے، اولاً تو یہی

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۵/۲۶۱۔

(۲) الأشباه والنظائر، ص ۳۲۱۔

(۳) رد المحتار نعمانیہ ۱/۲۴۰۔

امر مقصد شریعت کے خلاف ہے کہ مسجد در مسجد نماز جمعہ ہو، قرون اولیٰ میں اس کی نظیر نہیں ملتی، عہد رسالت میں صرف مسجد نبوی میں نماز جمعہ ہوتی تھی، نیز محلہ کی ہر مسجد میں نماز جمعہ یہ جمعہ کی روح کے بھی خلاف ہے، جمعہ کا مقصد اجتماعیت ہے کہ تمام مسلمان جو روزانہ متفرق مساجد و مقامات میں نماز اداء کرتے ہیں وہ سب یکجا جمع ہوں، تاکہ باہمی تعاون اور ہمدردی و خیر خواہی کے جذبات پروان چڑھیں اور اسلام کی شان و شوکت بھی آشکارا ہو، لیکن چونکہ آبادی بہت پھیل چکی ہے، اور ایک جگہ نماز جمعہ پڑھنے کا پابند بنانے میں مشقت بھی ہے، اور تمام لوگ کسی ایک مسجد میں سما بھی نہیں سکتے، اس لئے ایک سے زائد مقامات پر نماز جمعہ قائم کرنے کی اجازت دی گئی، مگر پھر بھی اس کا خیال ضروری ہے کہ کم سے کم مقامات پر نماز جمعہ ہو، چنانچہ بڑی آبادی والے شہر میں ہر جہت میں کسی ایک مسجد میں نماز جمعہ ہو جائے، یہ ناکافی ہو تو ہر محلہ کی کسی ایک بڑی مسجد میں نماز جمعہ ہو جائے، جہاں آبادی بہت بڑی ہو اور یہ صورت بھی ناکافی ہو تو اس کی بھی گنجائش ہے کہ ایک محلہ کی جتنی مساجد میں لوگ سما جائیں اتنی مساجد میں نماز جمعہ ہو جائے، مگر یہ مناسب نہیں کہ ضرورت بلا ضرورت ہر مسجد میں نماز جمعہ ہو، مسلمانوں کو باہم متحد کرنے کے لئے آجکل مختلف مساعی اور کوششیں ہیں، شریعت کی فقط اسی تعلیم کو اگر قاعدہ اور ضابطہ میں عمل میں لایا جائے تو پھر ان میں اتحاد و اتفاق کے لئے کسی اور سعی و کوشش کی حاجت نہ ہو، یہ اتحاد کا وہ عظیم نسخہ ہے کہ جس کے ذریعہ سے مسلمان جسم و جان کے لحاظ سے بھی متحد ہو سکتے ہیں اور نظریہ و فکر کے اعتبار سے بھی، مگر افسوس کہ اس کی طرف توجہ نہ ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کا اتحاد پارہ پارہ ہے، اور ان کا شیرازہ بکھرا ہوا ہے۔

اسی طرح نماز جمعہ کے سلسلہ میں یہ رواج بھی غلط ہے کہ ہر مسجد میں الگ نماز جمعہ کا وقت متعین ہے، اول وقت سے لے کر اخیر وقت تک کوئی آدھ گھنٹہ بلکہ پندرہ منٹ بھی ایسے نہیں جن میں کسی نہ کسی مسجد میں نماز جمعہ نہ ہوتا ہو، یہ طرز عمل بھی مناسب نہیں، تمام مساجد میں ایک وقت میں یعنی اول وقت میں نماز جمعہ ہونی چاہئے، جس کی ایک وجہ یہ ہے کہ نماز جمعہ اول وقت پڑھنا مستحب اور افضل ہے، خواہ گرمی ہو یا سردی، کما مر۔

دوسرے یہ کہ ایسا کرنے میں بڑی خرابی یہ ہے کہ شریعت کی انتہائی مؤکد تعلیم ہے کہ اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت؛ بلکہ جملہ دنیوی و دینی مشاغل اجتماعی طور پر ترک کر کے تمام لوگ مسجد میں پہنچیں، ظاہر ہے کہ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب سب جگہ اول وقت نماز جمعہ ہو، ورنہ عام ماحول یہ ہے کہ

کے یہاں نفس قدرت بھی کافی ہے۔

حائضہ پر نمازوں کی قضاء واجب نہیں:

وَعَدَمٌ وَجُوبِ قَضَاءِ الصَّلَوَاتِ عَلَى الْحَائِضِ الْخ: حالت حیض میں عورت کی جو نمازیں ترک ہو جائیں یا حالت نفاس میں ترک ہو جائیں، تو ان کی قضاء واجب نہیں، کیونکہ نمازوں کی تعداد زائد ہے، تو ان کی قضاء میں مشقت لاحق ہوگی، اس لئے ان کی قضاء کو واجب نہیں کیا گیا، البتہ ان حالات میں جو روزے ترک ہو جائیں تو ان کی قضاء واجب ہوگی، کیونکہ روزوں کی تعداد سال بھر میں محض تیس ہے، اور تمام کے تمام ترک بھی نہیں ہوتے، اس لحاظ سے ان کی قضاء آسان ہے، لہذا ان کی قضاء واجب ہوگی، ایسے ہی اگر استحاضہ کی وجہ سے غلط فہمی کی بناء پر کچھ نمازیں چھوٹ جائیں تو ان کی قضاء بھی واجب ہوگی، کیونکہ ایسا کبھی کبھار ہوتا ہے، اس لحاظ سے ان کی قضاء میں کوئی مشقت نہیں۔

ایک دن و رات سے زائد بے ہوش شخص پر بھی نمازوں کی قضاء نہیں:

اسی طرح اگر کوئی شخص ایک دن و رات سے زائد بیہوش رہے، یا اس پر جنون طاری رہے، تو اس سے ان سب نمازوں کی قضاء ساقط ہے جو اس حال میں ترک ہوئی ہوں، کہ اس صورت میں تعداد زائد ہونے کی وجہ سے ان نمازوں کی قضاء میں مشقت ہوگی، اور اگر ایک دن و رات کی نمازوں سے کم یہ حال طاری رہے تو پھر ان نمازوں کی قضاء لازم ہوگی۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ایک دن و رات سے زائد سے کیا مراد ہے؟ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اوقات صلاۃ کے لحاظ سے زیادتی ہے، یعنی اس حالت کا دن و رات کی پانچ نمازوں کے وقت سے زائد نمازوں کے وقت کو محیط ہو جانا، مثلاً کم سے کم چھ نمازوں کے وقت کو محیط ہو جانا، اور حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نفس وقت کی زیادتی ہے، مثال کے طور پر اگر کسی کو زوال سے قبل بیہوشی طاری ہو، پھر اگلے دن زوال کے بعد افاقہ ہو تو حضرات شیخینؒ کے یہاں اس سے قضاء ساقط ہوگی، کہ پانچ نمازوں کے وقت سے زائد وقت گزر گیا، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے قضاء ساقط نہیں ہوگی کہ اس حال میں ابھی چھ نمازوں کا وقت مکمل نہیں گزرا، امام محمدؒ کا قول ہی رائج و مفتی بہ ہے۔ (۱)

جو سر سے بھی اشارہ نہ کر سکتا ہو اس سے نماز کا سقوط:

جو مریض پانچ نمازوں سے زائد اس حال میں گزارے کہ سر کے اشارہ سے بھی نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو اس سے بھی نمازیں ساقط ہو جائیں گی، خواہ اس میں ہوش و حواس باقی ہوں یا نہ ہوں، اور خواہ وہ آنکھوں اور پلکوں اور دل کے اشارہ سے نماز پڑھنے پر قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، یہ بھی ازراہ سہولت ہے، اور دوسرا قول اس بارے میں یہ ہے کہ جب تک مریض میں ہوش و حواس باقی ہوں وہ نماز کا مکلف ہے، اگر وہ سر کے اشارہ سے بھی پڑھنے کی قدرت نہیں رکھتا تو بعد میں قضاء کرے، مگر یہ قول مرجوح ہے، راجح وہ ہے جو اس سے پہلے ذکر کیا گیا (۱)، اور حضرات ائمہ ثلاث اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مریض اگر آنکھوں یا پلکوں سے نماز پڑھ سکتا ہو، یا دل سے اس کا استحضار کر سکتا ہو، تو اس پر اسی طرح نمازوں کا پڑھنا لازم رہے گا، اور اسی طرح اس کی نماز اداء ہو جائے گی، گویا ان حضرات کے یہاں جب تک آدمی میں ہوش و حواس باقی ہیں وہ نماز پڑھنے کا مکلف ہے، خواہ دل سے پڑھے، اور امام صاحبؒ کے یہاں جب تک آدمی عملاً نماز اداء کر سکتا ہو تو وہ نمازوں کا مکلف ہے ورنہ نہیں، اور سر کا اشارہ آخری حد ہے، اس کے بعد کے درجات عمل اور مشاہدہ کی رو سے نماز پڑھنا نہیں سمجھے جاتے، لہذا اگر اس پر قدرت نہ ہو تو نماز کا مکلف نہیں ہوگا، اور اگر یہ صورت حال پانچ نمازوں سے زائد وقت تک باقی رہے تو پھر نمازیں ساقط ہو جائیں گی۔ (۲)

کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت:

وَجَوَازُ صَلَاةِ الْفَرَضِ فِي السَّفِينَةِ الخ: امام صاحب کے یہاں کشتی میں قیام پر قدرت کے باوجود بیٹھ کر فرض نماز پڑھنے کی اجازت ہے، کیونکہ کشتی میں عموماً قیام کی حالت میں دورانِ راس کی شکایت پیدا ہو جاتی ہے، لہذا اس مشقتِ عام کے پیش نظر امام صاحبؒ کے یہاں کشتی میں فرض نماز پڑھنے کی صورت میں سرے سے قیام ساقط ہے، البتہ حضرات صاحبینؒ کے یہاں کشتی میں علی الاطلاق قیام ساقط نہیں، اگر کسی کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنے میں واقعی دورانِ راس کی شکایت ہو تو پھر وہ بیٹھ کر نماز پڑھ لے

(۱) البحر الرائق ۲/۲۴۴، ۱۲۵۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي للزحيلي ۲/۶۸۵۔

ور نہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، یہی رائج و مفتی یہ ہے۔ (۱)

واضح رہے کہ امام صاحبؒ کے یہاں بھی مذکورہ اجازت علی الاطلاق نہیں، بلکہ یہ کشتی کی نوعیت پر موقوف ہے، چنانچہ کشتی کی چند نوعیتیں ہو سکتی ہیں: (۱) کشتی چل رہی ہو، (۲) کشتی سمندر کے درمیان میں رکی ہوئی ہو اور ہواؤں سے مضطرب و متحرک ہو۔ ان دونوں صورتوں میں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی گنجائش ہے، خواہ دورانِ راس نہ ہو۔ (۳) کشتی سمندر کے درمیان میں رکی ہوئی ہو اور ساکن ہو، اس صورت میں بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ اس حال میں بھی دورانِ راس کی شکایت ہو، (۴) کشتی کنارے پر رکی ہوئی ہو اور اس کا کوئی حصہ خشکی پر قائم ہو، اس کا حکم بھی ۳ کے مثل ہے، (۵) کشتی کنارے پر رکی ہوئی ہو اور اس کا کوئی حصہ خشکی پر قائم نہ ہو، اس صورت میں کشتی میں نماز پڑھنا مطلقاً جائز نہیں، نہ کھڑے نہ بیٹھے، بلکہ اس سے باہر نکل کر پڑھنا لازم ہے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ دابہ کے مشابہ ہے اور فرض نماز دابہ کے اوپر پڑھنا جائز نہیں، صاحب بدائع محیط، نور الایضاح وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، مگر صاحب ہدایہ اور دیگر فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں بھی اگر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے میں مشقت ہو تو پھر بیٹھ کر اس میں نماز ہو جائے گی، یہی معقول بھی ہے کہ کشتی اور دابہ میں فرق واضح ہے، دابہ پر رکوع سجود اور قیام کچھ بھی نہیں ہو سکتا، جبکہ کشتی میں یہ سب امور انجام دیئے جاسکتے ہیں۔

ریل، بس اور ہوائی جہاز میں نماز کا حکم:

یہ سب تفصیل کشتی میں نماز پڑھنے کے بارے میں ہے، خشکی کی سواریوں یعنی ریل، بس وغیرہ اور ہوائی جہاز کا حکم کشتی کا نہیں ہوگا، ان سواریوں میں بالاتفاق بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا، جب تک کہ واقعۃً کوئی عذر نہ ہو، اس لئے کہ ان سواریوں میں دورانِ راس کی شکایت اس طرح عام نہیں، جیسا کہ سمندری سواریوں میں عام ہے۔ (۲)

وَكَانَ الصَّوْمُ فِي السَّنَةِ شَهْرًا، وَالْحَجُّ فِي الْعُمْرِ مَرَّةً، وَالزَّكَاةُ رُبْعَ الْعَشْرِ،

تَبْسِيرًا وَلِذَا قُلْنَا إِنَّهَا وَجِبَتْ بِقُدْرَةِ مُبَسَّرَةٍ حَتَّى سَقَطَتْ بِهَلَاكِ السَّالِ وَأَكْلُ الْمَيْتَةِ

(۱) ردالمحتار نعمانیہ ۵۱۲/۱۔

(۲) جواہر الفقہ ۸۴/۳، ۸۳۔

وَأَكُلُ مَالِ الْغَيْرِ مَعَ ضَمَانِ الْبَدَلِ، إِذَا أُضْطُرَّ، وَأَكُلُ الْوَلِيِّ، وَالْوَصِيِّ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ بِقَدْرِ أَجْرَةِ عَمَلِهِ وَجَوَازُ تَقَدُّمِ النِّيَّةِ عَلَى الشُّرُوعِ فِي الصَّلَاةِ إِذَا لَمْ يَفْصِلْ أَجَنِبِيًّا، وَتَقَدُّمِ النِّيَّةِ عَلَى الصَّوْمِ مِنَ اللَّيْلِ، وَتَأْخُرُهَا عَنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى مَا قَبْلَ نِصْفِ النَّهَارِ الشَّرْعِيِّ دَفْعًا لِلْمَشَقَّةِ عَنْ جَنْسِ الصَّائِمِينَ؛ لِأَنَّ الْحَائِضَ تَطْهُرُ بَعْدَهُ، وَالْكَافِرَ يُسَلِّمُ وَالصَّغِيرَ يَبْلُغُ كَذَلِكَ وَإِبَاحَةُ التَّحَلُّلِ مِنَ الْحَجِّ بِالْإِحْصَارِ، وَالْفَوَاتِ وَإِبَاحَةُ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ رَغِي حَشِيشِ الْحَرَمِ لِلْحَاجِّ فِي الْمَوْسِمِ تَبْسِيرًا وَلُبْسُ الْحَرِيرِ لِلْحَكَّةِ، وَالْقِتَالِ وَبَيْعُ الْمُوصُوفِ فِي الذَّمَّةِ كَالسَّلَمِ، جُوزَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ دَفْعًا لِحَاجَةِ الْمَفَالِيسِ وَالْإِكْتِفَاءِ بِرُؤْيَا ظَاهِرِ الصَّبْرَةِ وَالْأَنْمُودَجِ وَمَشْرُوعِيَّةِ خِيَارِ الشَّرْطِ لِلْمُشْتَرِي دَفْعًا لِلنَّدَمِ وَخِيَارُ نَقْدِ الثَّمَنِ دَفْعًا لِلْمُطَاطَلَةِ. وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ بَيْعُ الْأَمَانَةِ الْمُسَمَّى بِبَيْعِ الْوَفَاءِ جَوَازُهُ مَشَايِخُ بَلْخِ وَبُخَارَى تَوْسِعَةً، وَيَبَيِّنُهُ فِي شَرْحِ الْكَنْزِ مِنْ بَابِ خِيَارِ الشَّرْطِ - (۱)

ترجمہ: اور روزے سال میں (صرف) ایک ماہ کے ہیں اور حج عمر میں ایک مرتبہ ہے اور زکوۃ کی تعداد محض چالیسواں حصہ (ڈھائی فیصد) ہے، (یہ سب) آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے، اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ زکوۃ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتی ہے، اسی وجہ سے وہ مال کے ہلاک ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے، اور مردار کھانا اور بدل کے وجوب کے ساتھ دوسرے کا مال کھانا بشرطیکہ مضطر ہو جائے، اور ولی اور وصی کا اپنے عمل کی اجرت کے بقدر یتیم کا مال میں سے کھالینا (جائز ہے) اور نماز شروع کرنے سے پہلے نیت کر لینا، بشرطیکہ درمیان میں کسی اجنبی عمل کا فصل نہ ہو جائز ہے، اور روزہ کی نیت رات کو پہلے کر لینا اور اس کو طلوع کرنے سے نصف نہار شرعی سے پہلے پہلے تک مؤخر کرنا (جائز ہے) تاکہ روزہ داروں کی جنس سے مشقت دور ہو سکے، کیونکہ حائض عورت (بسا اوقات) طلوع فجر کے بعد پاک ہوتی ہے اور کافر اس کے بعد اسلام لاتا ہے اور بچہ اس وقت بالغ ہو جاتا ہے، اور احصار اور فوات کی صورت میں حج سے حلال ہو جانے کی اباحت اور امام ابو یوسف کا موسم حج میں حاجی کے لئے حرم کی گھاس چرانے کی اباحت آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے، اور خارش اور جنگ کی وجہ سے ریشم پہننے (کی

اجازت ہے) اور اس چیز کی بیع جو ذمہ میں طے پائے، مثلاً بیع سلم یہ خلاف قیاس جائز قرار دی گئی تاکہ غرباء کی حاجت پوری ہو سکے، اور ڈھیر کے ظاہر کو اور نمونہ کو دیکھ لینے کا کافی ہونا اور مشتری کو ندامت سے بچانے کے لئے اختیار شرط اور ٹال مٹول سے بچانے کے لئے اختیار نقد ثمن کی مشروعیت بھی (آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے) اور بیع امانت جو بیع وفاء کے نام سے موسوم ہے اسی قبیل سے ہے، اس کو مشائخ بلخ اور مشائخ بخارا نے گنجائش پیدا کرنے کے لئے جائز قرار دیا ہے اور اس کی تفصیل شرح کنز (باب اختیار شرط) میں ہے۔

سال بھر میں صرف ایک ماہ کے روزے اور زکوٰۃ صرف ڈھائی فیصد فرض:

تشریح: وَكَانَ الصَّوْمُ فِي السَّنَةِ شَهْرًا الْخ: دین و شریعت میں جو گنجائشیں دی گئی ہیں اس کی مثالوں میں سے یہ بھی ہے کہ روزے سال بھر میں محض ایک ماہ کے فرض ہیں، اور حج عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ اور زکوٰۃ کی مقدار بھی فقط ربع عشر یعنی ڈھائی فی صد مقرر کی گئی ہے، یہ سب آسانی کے مظاہر ہیں، ورنہ اگر ان میں کچھ بھی اضافہ ہوتا تو لوگوں کے لئے مشقت ہو سکتی تھی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ میں جو یسر و سہولت ملحوظ ہے اس کا ایک مظہر یہ ہے کہ احنافؒ کے یہاں زکوٰۃ کی فرضیت قدرۃ میسرہ سے وابستہ ہے نہ کہ قدرۃ ممکنہ سے، اسی وجہ سے زکوٰۃ مال کے ہلاک ہو جانے سے ساقط ہو جاتی ہے۔

قدرۃ ممکنہ اور قدرۃ میسرہ کا مفہوم و مطلب:

قدرت ممکنہ کی تعریف ہے: أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء مالزمه بدنیا كان أو ماليا (۱)، یعنی قدرت ممکنہ وہ ادنیٰ ترین قدرت ہے جس کے بغیر مامور کے لئے واجب حکم کی ادائیگی ممکن نہ ہو، خواہ وہ واجب حکم بدنی اعمال سے متعلق ہو یا مالی اعمال سے، بالفاظ دیگر مامور بہ کی ادائیگی پر نفس قدرت کا حاصل ہونا قدرت ممکنہ ہے، مثلاً وضوء کے لئے پانی کا ہونا، نماز کے لئے بدن کی صحت، زکوٰۃ کے لئے مالداری، کہ ان کے بغیر ان مامورات کی ادائیگی ممکن نہیں، تمام مامورات کی ادائیگی کے لئے اس درجہ قدرت شرط ہے، اس کے بغیر کوئی بھی مامور بہ ذمہ میں لازم نہیں ہوتا، نیز جو مامور بہ ایسا ہو کہ اس کا وجوب محض اس درجہ کی قدرت سے ہو جاتا ہے، اس کے لئے اس قدرت کا بقاء بھی شرط نہیں، چنانچہ اگر ایسے مامور بہ پر اس

درجہ قدرت حاصل ہو جائے اور پھر ختم ہو جائے تو بھی وہ مامور بہ دستور واجب رہتا ہے، مثلاً صدقۃ الفطر، حج، انکے وجوب کے لئے نفس قدرت کافی ہے، لہذا جب ان کا وجوب ہو جائے، پھر آئندہ وہ قدرت برقرار رہے یا نہ رہے یہ ساقط نہیں ہوتے، تاوقتیکہ انکو اداء نہ کر دیا جائے۔

اور قدرت میسرہ یہ ہے کہ نفس قدرت سے زائد کچھ گنجائشوں پر مامور بہ کا وجوب موقوف کیا گیا ہو، مثلاً زکوٰۃ جس کے بارے میں بحث جاری ہے، اس کا وجوب نفس غنی سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مال نامی ہو، حوائج اصلیہ سے زائد ہو، حولان حول بھی ہو گیا ہو، نفس قدرت سے زائد اگر یہ امور متحقق نہ ہوں تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جس مامور بہ کے وجوب کے لئے اس درجہ کی قدرت شرط ہے تو اس کے لئے اس قدرت کا بقاء بھی شرط ہے، لہذا اگر اس درجہ کی قدرت حاصل ہو کر زائل ہو جائے تو وہ مامور بہ بھی ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اسی لئے زکوٰۃ کی قدرت پیدا ہو کر اگر وہ قدرت ختم ہو جائے تو زکوٰۃ بھی ساقط ہو جاتی ہے، (۱) مگر یہ اس وقت ہے جبکہ اپنے کسی فعل کے بغیر قدرت زائل ہو، اور اگر اپنے کسی فعل سے قدرت زائل ہو مثلاً کوئی اپنا تمام مال دریا برد کر دے تو پھر زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی۔

حالت اضطرار میں مردار اور غیر کا مال کھانے کی اجازت:

وَأَكْلُ الْمَمِيئَةِ وَأَكْلُ مَالِ الْغَيْرِ الْخ: اگر انسان اضطرار کے درجہ کو پہنچ جائے، یعنی یہ حالت ہو جائے کہ اگر کچھ نہیں کھائے گا تو موت واقع ہو جائے گی تو ایسی حالت میں اس کو جان بچانے کے لئے مردار کھانے کی اجازت ہے اور دوسرے کا مال بھی، البتہ اگر کسی دوسرے شخص کا مال اس کی اجازت کے بغیر کھائے گا، تو اس کا ضمان بھی واجب ہوگا، تا کہ اس کے نقصان کی تلافی ہو سکے، قرآن کریم میں متعدد جگہ اس کی صراحت آئی ہے، مردار وغیرہ کی حرمت کے تذکرہ کے بعد ارشاد ہے: ”فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ“۔ (۲) یعنی جو مضطر ہو جائے اس کو مردار وغیرہ کھانے کی صورت میں کوئی گناہ نہیں ہوگا، بشرطیکہ طلب لذت مقصود نہ ہو اور ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

اسی طرح جو شخص کسی یتیم کا ولی یا وصی ہو جس کی بناء پر وہ اس یتیم کی خدمت اور اس کے مال کی محافظت

(۱) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ۱/۱۴۵۔

(۲) البقرة: ۱۷۳

وغیرہ کافر فیضہ انجام دیتا ہو، تو اس کو بھی اجازت ہے کہ وہ اس یتیم کے مال میں سے دیانت داری کے ساتھ اپنے عمل کے بقدر اجرت وصول کر لے، مگر شرط یہ ہے کہ یہ ولی یا وصی ضرورت مند ہو، لہذا اگر یہ لوگ اپنی ضرورت دوسرے ذرائع سے پوری کر سکتے ہوں تو پھر مال یتیم سے اس کی خدمت و تربیت اور اس کے مال کی محافظت کی اجرت وصول کرنا جائز نہیں، جیسا کہ قرآن کریم میں اس کی صراحت موجود ہے: ”وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ“ (۱) کہ جو مستغنی ہو وہ یتیم کے مال سے احتیاط کرے اور جو محتاج و غنی ہو وہ مناسب مقدار اس میں سے وصول کر سکتا ہے۔

عبادت شروع کرنے سے پہلے اس کی نیت کرنے کی اجازت:

وَجَوَّازٌ تَقَدَّمَ النِّيَّةُ عَلَى الشَّرُوعِ فِي الصَّلَاةِ الْخ: نماز میں یہ گنجائش ہے کہ اس کی نیت نماز شروع کرنے سے قبل کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ نیت اور نماز میں کسی ایسے فعل کا فصل نہ ہو جو نہ از قبیل نماز ہو اور نہ اس میں معاون، عبارت میں مذکور لفظ ”اجنبی“ سے یہی مراد ہے، یہ مسئلہ ماقبل میں متعدد بار آچکا ہے۔

اسی طرح روزہ میں بھی گنجائش ہے کہ اس کی نیت اس کے آغاز سے قبل رات کے کسی بھی حصہ میں کی جاسکتی ہے، بلکہ روزہ میں نماز کے برخلاف مزید یہ گنجائش ہے کہ اسکی نیت روزہ کے وقت کے آغاز سے نصف نہار شرعی تک مؤخر بھی کی جاسکتی ہے، اور روزہ میں اس تاخیر نیت کی اجازت کا مقصد روزہ داروں کو مشقت سے بچانا ہے، کیونکہ اگر روزہ میں تاخیر نیت کی اجازت نہ ہو تو بہت سے روزہ داروں کو مشقت ہو سکتی ہے، مثلاً حائضہ عورت ہے، بسا اوقات اس کا حیض صبح صادق کے بعد ہوتا ہے، تو اگر روزہ میں تاخیر نیت کی گنجائش نہ ہو تو آج کے دن میں احترام رمضان میں اس کو غروب شمس تک کھانے پینے سے رکے رہنا بھی لازم ہوگا اور بعد میں اس دن کے روزہ کی قضاء بھی لازم ہوگی، گویا اس کو ڈبل روزہ رکھنا پڑ گیا، جس میں واقعہ مشقت ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کافر اور نابالغ بچہ کا بھی یہی حال ہے، کیونکہ کافر شخص بھی بسا اوقات صبح صادق کے بعد اسلام لاتا ہے اور بچہ بھی ایسے وقت میں بلوغ کی عمر کو پہنچتا ہے، تو ان کا حکم بھی یہی ہے کہ احترام رمضان میں دن بھر کھانے پینے سے بچیں اور پھر بعد میں اس روزہ کی قضاء کریں، اور اس میں مشقت

مشقت ہے۔

مگر مصنفؒ کا کافر اور بچہ کو اس حکم میں حائضہ عورت کے مثل قرار دینا درست نہیں، اس لئے کہ کافر اور بچہ اگر صبح صادق کے بعد روزہ کے مکلف ہوں تو ان پر اس دن اگرچہ احترام رمضان میں امساک واجب ہے مگر بعد میں کوئی قضاء لازم نہیں (۱)، اور جب بعد میں قضاء لازم نہیں تو پھر کچھ مشقت نہیں، اس لئے یہاں کافر اور بچہ کا تذکرہ بے محل ہے، البتہ مسافر، مریض اور مجنون اس حکم میں حائضہ عورت کے مشابہ ہیں، چنانچہ اگر ان کے یہ عوارض طلوع صبح صادق کے بعد ختم ہوں اور یہ اسی وقت روزہ کی نیت کر لیں تو ان کا روزہ اداء ہو جائے گا، اور اگر اس وقت نیت نہ کریں تو بعد میں ان کی قضاء لازم ہوگی، تاہم اس دن بھی احترام رمضان میں دن بھر روزہ داروں کی طرح رہنا لازم ہوگا (۲) اس لئے مصنفؒ کو کافر اور بچہ کے بجائے مسافر، مریض اور مجنون کہنا چاہئے تھا، واللہ اعلم بالصواب۔

نیز تاخیر نیت کی اجازت میں اس لحاظ سے بھی سہولت ہے کہ بسا اوقات سحر کے وقت نیند کے غلبہ کی وجہ سے آنکھ نہیں کھل پاتی، تو اگر بعد میں نیت کرنے کی گنجائش نہ ہو تو بہت سوں کے روزے چھوٹیں گے اور بعد میں قضاء لازم ہوگی، اور بعد میں قضاء وتلافی بذاتِ خود ایک مشقت و بوجھ ہے۔

حج میں احصار واقع ہو جانے یا اس کے فوت ہو جانے کی صورت میں تحلل کی گنجائش:

وَيَإِذَا حُجُّهُ التَّحْلُلُ مِنَ الْحَجِّ بِالْإِحْصَارِ وَالْفَوَاتِ الْخ: حج میں بھی یہ گنجائش ہے کہ اگر احصار واقع ہو جائے، یا کسی وجہ سے حج فوت ہو جائے، تو محرم کے لئے اسی وقت تحلل یعنی احرام کی پابندیوں سے نکل جانے کی گنجائش ہے، احصار کے باوجود افعال حج کرنا یا فوت ہونے کی صورت میں آئندہ سال تک محرم رہنا لازم نہیں، ورنہ بڑی مشقت پیش آ یا کرتی۔

احصار کا مفہوم اور حکم:

«احصار» یہ ہے کہ: محرم کو ایسا کوئی عارض پیش آ جائے کہ وہ عمرہ یعنی طواف اور حج یعنی وقوف عرفہ اور طواف زیارۃ نہ کر سکے، مثلاً کوئی دشمن آڑے آ جائے، جیسا کہ حدیبیہ میں کفار مکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کے آڑے آ گئے تھے، یا احرام باندھنے کے بعد سخت مرض پیش آ جائے، یا مال

(۱) کنز الدقائق ص: ۷۰، ونصہ: ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك بقية يومه ولم يقض شيئاً.

(۲) رد المحتار نعمانيہ: ۱۰۶/۲۔

ضائع ہو جائے، یا پاسپورٹ ضبط یا گم ہو جائے وغیرہ۔

اور احصار کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ محرم وقوف عرفہ اور طواف زیارۃ ہردو کے کرنے سے عاجز ہو، ان میں سے محض کسی ایک سے عجز کی صورت میں احصار کے احکام جاری نہیں ہوں گے، اس لئے کہ اگر کوئی شخص احرام باندھنے کے بعد صرف وقوف عرفہ سے عاجز ہو اور طواف زیارت سے عاجز نہ ہو تو ایسا شخص فائت بالحق کہلائے گا، جس کا حکم محصر سے علیحدہ ہے، اور اگر اس کا برعکس ہو، یعنی محرم وقوف عرفہ کر سکتا ہو لیکن طواف زیارت کے کرنے سے کوئی مانع درپیش ہو تو ایسے شخص کا حج اداء ہو جائے گا، صرف طواف زیارت باقی رہ جائے گا، جو وہ کبھی بھی کر سکتا ہے، تاہم حلال طواف زیارۃ کے بعد ہی ہوگا۔

محصر کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنی طرف سے ایک ایسا جانور جس میں شرائط ہدیٰ متحقق ہوں، یا اس کی قیمت حرم بھیج کر کسی وقت مقرر پر اس کو ذبح کرا لے، جب وہ ذبح ہو جائے تو یہ یہیں جہاں احصار پیش آیا یا جہاں سہولت ہو حلق یا قصر کرا کر احرام سے نکل آئے، اور آئندہ جب عارض ختم ہو جائے تو اس کی تلافی کرے، جس کی شکل یہ ہوگی کہ اگر یہ معتمر تھا تو صرف عمرہ کرے، اور مفرد یا متمتع تھا تو ایک حج و عمرہ کی قضاء کرے، اور اگر قارن تھا تو ایک حج اور دو عمروں کی قضاء کرے۔ (۱)

اور جس کا حج فوت ہو جائے۔ جس کی صورت اوپر ذکر کی گئی۔ اس کے لئے احرام سے نکلنے کی صورت یہ ہے کہ وہ حج کے بقیہ افعال چھوڑ کر اسی احرام سے عمرہ کی نیت سے طواف سعی کر کے حلال ہو جائے اور پھر آئندہ سال اس حج کی قضاء کر لے، واضح رہے کہ یہ فوت کا تحقق صرف حج میں ہوتا ہے، کیونکہ اس کے افعال موقت ہیں، عمرہ میں فوت کا تحقق نہیں ہوتا۔ (۲)

امام ابو یوسف کے نزدیک حرم کی گھاس چرانے کی اجازت:

وَأَيَّاحَةُ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ رَغِيَّ حَشِيشِ الْحَرَمِ النَّخ: حرم محترم کے احکامات میں سے ایک حکم یہ ہے کہ اس میں کھڑی ہوئی گھاس کا کاٹنا جائز نہیں اور نہ ہی وہ گھاس اپنے جانوروں کو چرانا جائز ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے موسم حج میں حجاج کی آسانی کے پیش نظر اس کے چرانے کی اجازت دی ہے، کیونکہ جانوروں کو چرانے سے روک پانا بھی مشکل ہے، اور اگر ان کو چرانے کے لئے حرم سے باہر

(۱) کنز الدقائق ص ۹۳، ۹۴، الدر المختار مع رد المحتار نعمانیہ ۲/۲۳۳۔

(۲) کنز الدقائق ص ۹۴۔

لے جائیں تو اس میں بھی فی نفسہ حرج ہے، اور یہ افعال حج کی ادائیگی میں بھی مغل ہوگا، اس مشقت کے پیش نظر امام ابو یوسفؒ کے یہاں حرم میں جانوروں کو گھاس چرانے کی اجازت ہے، یہی قول معمول و مفتی بہ ہے، اور حضرات طرفین کے یہاں اس کی اجازت نہیں۔ (۱)

اور جنگ کے سبب حریر و ریشم پہننے کی اجازت:

وَلَبَسُ الْحَرِيرِ لِلْحَكَّةِ، وَالْقِتَالِ الْخ: عام احوال میں مردوں کے لئے ریشم پہننے کی اجازت نہیں ہے، حدیث میں وارد ہے کہ سونا اور ریشم میری امت کے مردوں کے لئے حرام ہے اور خواتین کے لئے حلال ہے (۲) البتہ ایک دوسری حدیث میں مردوں کے لئے چار انگشت کے بقدر ریشم کے استعمال کی اجازت بھی دی گئی ہے (۳) اس کے پیش نظر فقہاء نے تحریر کیا ہے کہ جس کپڑے میں کسی ایک جگہ بھی ریشم کی مقدار اس سے زائد نہ ہو، تو ایسا کپڑا مرد پہن سکتے ہیں، گو اتنا یا اس سے کم ریشم متفرق جگہوں پر موجود ہو، بشرطیکہ وہ دیکھنے میں پورا ریشم کا کپڑا محسوس نہ ہوتا ہو۔ (۴)

اور ریشم کے کپڑے سے مراد یہ ہے کہ اس کا فقط بانا (کپڑے کی بنائی کا چوڑائی والا دھاگا) ریشم کا ہو، لہذا جس کپڑے کا بانا ریشم ہوگا وہ حرام ہے، خواہ تانا (کپڑے کی بنائی کا لمبائی والا دھاگا) ریشم ہو یا نہ ہو، (۵) اور امام صاحب کے مذہب میں ریشم کی یہ حرمت پہننے تک محدود ہے، لہذا اس کی چادریں، تکیے اور پردوں وغیرہ کے استعمال میں کچھ حرج نہیں، جبکہ جمہور کے یہاں جن میں صاحبینؒ بھی داخل ہیں ریشم کا مطلق استعمال ممنوع ہے، خواہ کسی بھی شکل میں ہو، یہ سب تفصیل عام احوال میں ہے، لیکن بوقت ضرورت مثلاً خارش ہو جائے، کہ خارش میں ریشم کا کپڑا مفید ہوتا ہے، اسی طرح ریشم پر تلوار اشرانداز نہیں ہوتی، تو کیا خارش زدہ شخص کے لئے یادوران جنگ تلوار کے وار سے بچنے کے لئے اس کے پہننے کی اجازت ہوگی؟

(۱) رد المحتار نعمانیہ ۲/۲۱۸۔

(۲) النسائي/ الزينة/ تحريم الذهب على الرجال (۵۱۴۳)، الترمذي/ اللباس/ ما جاء في الحرير

والذهب۔ (۱۷۲۰)

(۳) مسلم/ اللباس والزينة، رقم الحديث: ۲۰۶۹۔

(۴) رد المحتار نعمانیہ ۵/۲۲۳۔

(۵) كنز الدقائق ص ۳۲۳۔

مصنف نے ذکر کیا ہے کہ: اس قسم کی ضرورت کے مواقع پر اس کے استعمال کی گنجائش ہے، مگر اس میں تھوڑی سی تفصیل ہے، وہ یہ کہ حضرات صاحبین وغیرہ کے یہاں ایسی ضرورت کے مواقع پر خالص ریشم بھی پہننے کی گنجائش ہے اور امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ یہ ضرورتیں اس ریشم کے کپڑے سی بھی پوری ہو جاتی ہیں جس کا تانا ریشم کا ہو اور بانا غیر ریشم ہو، لہذا اس طرح کے مواقع پر صرف ایسا ریشم پہننے کی گنجائش ہوگی، اور جس کا بانا ریشم ہو اس کے پہننے کی اجازت نہیں ہوگی، جیسا کہ عام احوال میں اس کی اجازت نہیں۔ (۱)

بیع سلم کے خلاف قیاس ہونے کے باوجود اس کی مشروعیت:

بَيْعُ الْمَوْصُوفِ فِي الذَّمَّةِ كَالسَّلَمِ جُوزٌ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ النَخ: شریعت کا عام ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز موجود نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں، بلکہ عام اشیاء میں غیر مقبوض کی بیع بھی جائز نہیں گو وہ موجود ہو، اور بعض ائمہ کے نزدیک غائب شے یعنی جو مجلس عقد میں موجود نہ ہو خواہ اپنے قبضہ میں ہو اس کی بیع بھی جائز نہیں (۲) البتہ بعض صورتوں میں ضرورت کے پیش نظر غیر موجود شے کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے، ان میں سے ایک صورت بیع سلم کی ہے، جس کی تعریف فقہاء کرام نے یہ کی ہے: ”بیع الاجل بال عاجل“ یعنی قسمن پیشگی لے لیا جائے اور مبیع دینے کے لئے آئندہ کی کوئی تاریخ مقرر کر لی جائے، عام ضابطہ کے برخلاف اس کو اس لئے جائز قرار دیا گیا، تاکہ ان کاشتکاروں اور تاجروں کو جن کے پاس پیداوار اور تجارت کے لئے رقم نہیں ہوتی رقم حاصل ہو جائے اور وہ اس رقم سے پیداوار اور مال تیار کر کے اپنے خریداروں کو دے سکیں، اس میں بائع و مشتری دونوں کا فائدہ ہے، بائع کو یہ فائدہ ہے کہ اس کو سود سے کی قیمت پیشگی حاصل ہو جاتی ہے، اور مشتری کو یہ فائدہ ہے کہ اس کو نسبتاً کم قیمت پر سود اہل جاتا ہے۔

یہ بیع چونکہ عام بیوعات سے ایک استثناء ہے، اس لئے اس کے جواز کے لئے متعدد شروط مقرر کی گئیں ہیں، یہ شرطیں نفس عقد سے بھی متعلق ہیں اور راس المال (بیع سلم میں پیشگی دیا جانے والا ثمن) اور مبیع سے بھی، جو کتب فقہ میں مذکور ہیں، ان میں سے کچھ بنیادی شرائط یہ ہیں:

(۱) تبیین الحقائق ۱۵۶۶۔

(۲) فقہ المبیوع ۸۱۷۲، موسوعة الفقه الاسلامي ۳۴۰/۳۔

(۱) عقد میں کوئی فریق اپنے لئے خیاری شرط نہ لگائے۔

(۲) خریدار بوقت عقد ہی مکمل قیمت اداء کر دے۔

(۳) جو شے خریدنی مقصود ہے اس کی نوعیت، وزن اور معیار سبب کچھ اس طرح طے ہو جائے، کہ کوئی ابہام باقی نہ رہے، اور ایسا صرف مکملات، موزونات اور عددیات متقاربہ (ایسی اشیاء جن کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت نہ ہو) میں ممکن ہے، لہذا جو اشیاء مکملی یا موزونی یا عددی متقارب نہ ہوں تو چونکہ ان میں واضح طور پر ان امور کا تعین نہیں ہو سکتا، اس لئے ان میں بیع سلم جائز نہیں، مثلاً حیوانات، قیمتی جواہرات۔

(۴) کسی خاص مقام یا کارخانہ کی چیز کے بارے میں عقد نہ ہو بلکہ مطلق مبیع کی فراہمی کے

بارے میں عقد ہو۔

(۵) ادائیگی کی تاریخ اور جگہ بھی طے ہو۔

(۶) بیع سلم میں قیمت و سامان جنس و قدر میں متحد نہ ہوں ورنہ بیع سلم جائز نہیں ہوگی، کہ ایسی

چیزوں میں نقد تبادلہ شرط ہے، ان شرائط کے ساتھ جب عقد طے ہو جائے گا، تو وہ مکمل اور لازم ہو جائے گا، پھر کوئی بھی فریق اس کو یک طرفہ منسوخ نہیں کر سکتا۔

ظاہر مبیع کی رویت کا کافی ہونا:

وَالِاخْتِفَاءُ بِرُؤْيَا ظَاهِرِ الصُّبْرَةِ وَالْاِثْمُودَجِ الْخ: کوئی چیز بغیر دیکھے خرید لی جائے تو شریعت نے خریدار کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ دیکھنے کے بعد اس کو رکھ بھی سکتا ہے اور لینے سے انکار بھی کر سکتا ہے، خواہ وہ چیز عقد کے وقت بیان کردہ اوصاف کے مطابق ہو، بلکہ اگر اس نے بوقت عقد یہ بھی کہہ دیا ہو کہ وہ چیز جیسی بھی ہو میں اس کو رکھ لوں گا، تب بھی اس کو مذکورہ خیاری حاصل ہوتا ہے، اس خیاری کو ”خیار رویت“ کہا جاتا ہے، اور ”رویت“ سے مراد خاص دیکھنا ہی نہیں ہے بلکہ اس شے کا علم اور معرفت مراد ہے، لہذا جو چیز ایسی ہو کہ محض دیکھ لینے سے اس کی معرفت حاصل نہ ہو، مثلاً حیوان؛ اس کی صحیح معرفت چھونے سے حاصل ہوتی ہے، اور عطر؛ اس کی صحیح معرفت سونگھنے سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے قسم کی چیزوں میں دیکھنے کے بعد بھی خیاری رویت حاصل ہوگا، تا آنکہ چھونا اور سونگھنا نہ پایا جائے، اسی طرح کسی چیز کو اگر اس

طرح دیکھا گیا کہ دیکھنے کے باوجود کماحقہ معرفت حاصل نہ ہو سکی تو چونکہ مقصود اس شے کی معرفت ہے لہذا دیکھنے کے بعد بھی اختیار رویت حاصل ہوگا، مثلاً جو چیز خریدنی ہے اس کا عکس یا تصویر دیکھی، یا بواسطہ دوربین دیکھا، یا پانی کے اندر پڑے ہوئے ہونے کی حالت میں دیکھا، ان سب صورتوں میں اختیار رویت حاصل ہوگا، کہ اس طرح دیکھنے سے کماحقہ معرفت حاصل نہیں ہوتی، یہی حکم وہائپ، فیس بک اور ویڈیو کال کے ذریعہ دیکھنے کا بھی ہے۔

نیز چونکہ رویت سے مقصود اس چیز کی معرفت اور علم ہے، لہذا فقط اتنی رویت بھی کافی ہے کہ جس سے مقصود حاصل ہو جائے، اس قدر رویت کے بعد چیز خریدنے کی صورت میں اختیار رویت حاصل نہیں ہوگا، گو اس چیز کو مکمل اور اچھی طرح نہ دیکھا ہو، چنانچہ اگر کسی ظاہر صبرہ یعنی ڈھیر کے اوپر کے حصہ کو دیکھ کر پورا ڈھیر خرید لیا تو چونکہ اس سے پورے ڈھیر کا اندازہ ہو جاتا ہے، اس لئے اختیار رویت کی بنیاد پر اس کو بیع رد کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، اسی طرح کسی نے کپڑے کے تھان کے صرف ظاہر اور اوپر کے حصہ کو دیکھ کر پورا تھان خرید لیا تو اس کو اختیار رویت حاصل نہیں ہوگا، کہ اس قدر دیکھ لینے سے پورے کپڑے کی نوعیت کا علم ہو جاتا ہے، البتہ اگر ڈھیر یا کپڑا اندر سے خلاف ظاہر نکلے تو ”اختیار عیب“ کی بنیاد پر وہ اس کو رد کر سکتا ہے۔

آجکل جو ڈبہ بند اور پیک چیزیں فروخت ہوتی ہیں ان کا بھی یہی حکم ہے، اوپر پیکنگ پر ان کے بارے میں جو تفصیلات درج ہوتی ہیں، ان سے ان کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے، لہذا ان میں اختیار رویت حاصل نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ اندرون سے اس کے خلاف نکلیں جو اس کے اوپر درج ہے۔ (۱)

محض اتنا دیکھ لینے سے کہ جس سے اس شے کی معرفت ہو جائے اختیار رویت کے سقوط کا حکم اس لئے ہے کہ: اگر مکمل اور اچھی طرح دیکھ لینے پر اس کے سقوط کا حکم موقوف ہو تو اس میں بائع کو مشقت اور حرج ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں بائع کو مبیع مکمل اور خوب الٹ پلٹ کر دکھانی ہوگی، تا کہ خریدار اختیار رویت کی بنیاد پر رد نہ کر سکے، اور ایسا بہت ممکن ہے کہ وہ مکمل دیکھنے کے بعد بھی خریدنے پر آمادہ نہ ہو، جس کی وجہ سے بائع کو خواہ مخواہ مکمل مبیع دکھانے کی زحمت اٹھانی پڑے گی۔

نمونہ دکھا کر بیع کی اجازت:

اسی حکمت و علت کے پیش نظر پوری بیع کے بجائے اس کا صرف نمونہ دکھا کر بیع کی بھی اجازت دی گئی ہے، اس کو عربی زبان میں ”بیع بالنموذج“ کہتے ہیں، ”نموذج“ یہ ”نمونہ“ کا معرب ہے، بعض ”نموذج“ الف کے اضافہ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ مصنف نے بھی کیا ہے یہ غلط ہے۔ (۱)

محض نمونہ دکھا کر بیع کرنا امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب میں تو جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے یہاں کا بیع کا مجلس عقد میں موجود ہونا شرط ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں بھی صرف ان چیزوں میں جائز ہے، جو متساوی الاجزاء ہوں، مثلاً گیہوں، چاول، دالیں وغیرہ، اور حنفیہ و مالکیہ کے یہاں اس کی مطلق اجازت ہے، کیونکہ مقصود بیع کی معرفت ہے، جو نمونہ کی رویت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، لہذا نمونہ دکھا کر بیع جائز ہوگی اور مشتری کو اختیار رویت حاصل نہیں ہوگا، البتہ اگر بیع خلاف نمونہ نکلے تو پھر مشتری اس کو اختیار فوات وصف، یا اگر اس میں کچھ عیب ہو تو اختیار عیب کی بنیاد پر رد کر سکتا ہے۔ (۲)

اختیار شرط اور اختیار نقد ثمن کی مشروعیت و جواز:

وَمَشْرُوعِيَّةُ خِيَارِ الشَّرْطِ لِلْمُشْتَرِي الْخ: بیع کا اصل حکم یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایجاب و قبول ہونے کے بعد اسکو باہمی رضامندی کے بغیر ختم نہیں کیا جاسکتا اور دوسرے فریق کی رضائے اختیار کی چیز نہیں، اس لئے شریعت نے بائع و مشتری ہر دو کو حق دیا ہے کہ ان میں سے جس کو کچھ غور و فکر کی ضرورت محسوس ہو تو وہ عقد کرتے وقت کسی مقررہ مدت تک کے لئے اس عقد کے فسخ کی گنجائش حاصل کر لے، یہ گنجائش جس طرح اپنے لئے حاصل کی جاسکتی ہے اسی طرح کسی ثالث مثلاً باپ یا بیٹے وغیرہ کے لئے بھی حاصل کی جاسکتی ہے، اور راجح قول کے مطابق باہمی رضامندی سے کسی بھی مقررہ مدت تک کے لئے حاصل کی جاسکتی ہے، کسی خاص مدت کی تحدید نہیں، اس گنجائش کے حصول کو ”اختیار شرط“ اور ”اختیار تروی“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، چونکہ یہ گنجائش شرط لگانے اور طے کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس کو ”اختیار شرط“ کہا جاتا ہے اور اس کا مقصد غور و فکر ہوتا ہے، اس لئے ”اختیار تروی“ سے بھی اس کو تعبیر کرتے ہیں، تروی بمعنی تفکر۔

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي للزحيلي ۳/۳۴۹۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي للعلامة الزحيلي ۳/۳۴۹، فقه البيوع للشيخ تقي العثماني ۲/۸۸۸۔

بائع کے لئے اس اختیار کی گنجائش ہونا تو معقول ہے، کیونکہ اس کی ملک سے ایک چیز خارج ہو رہی ہے، جس کے لئے اس کو سوچنے سمجھنے کا موقع ملنا چاہئے، اور مشتری کو چیز حاصل ہونی ہے، اس لحاظ سے اس کو سوچنے سمجھنے کی ضرورت نہیں کہ آتی ہوئی چیز کس کو بری لگتی ہے، مگر چونکہ وہ اس کا عوض اداء کرے گا، اس لئے شریعت نے اس کو بھی یہ گنجائش عطاء کی ہے، تاکہ خریدنے کے بعد افسوس اور شرمندگی نہ ہو۔

اسی اختیار شرط کی نوعیت اگر یہ ہو کہ بائع یوں کہے کہ: اگر وقت مقررہ پر قیمت اداء نہیں کی گئی تو بیع فسخ ہو جائے گی، اس کو ”خیار نقد ثمن“ کہا جاتا ہے، شریعت نے مشتری کی جانب سے ثمن کی ادائیگی میں تاخیر اور ٹال مٹول سے بچنے کے لئے اس کی گنجائش دی ہے، چنانچہ اس کے بعد اگر مشتری وقت مقررہ پر ثمن نہ اداء کرے تو بیع از خود فسخ ہو جائے گی، اس اختیار میں بھی راجح قول کے مطابق فریقین کی رضامندی سے جو چاہے مدت طے ہو سکتی ہے، البتہ اس میں اور اختیار شرط میں یہ فرق ہے کہ اختیار شرط میں اگر نفاذ یا فسخ کی کچھ بات نہ کی جائے تو مدت خیار کی تکمیل کے بعد بیع از خود نافذ ہو جاتی ہے، اور خیار نقد ثمن میں وقت مقررہ پر قیمت نہ اداء کرنے کی صورت میں بیع فسخ ہو جاتی ہے، نیز یہ خیار اور اسی طرح خیار شرط دونوں شرط لگانے اور طے کرنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں، برخلاف خیار رؤیت کے کہ وہ من جانب شرع حاصل ہے، خواہ اس کی شرط نہ لگائی جائے۔ (۱)

بیع امانت یعنی بیع الوفاء کی اجازت:

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ بَيْعُ الْأَمَانَةِ الْخ: از روئے شرع جو گنجائش دی گئی ہے، اس میں سے ایک بیع امانت کی اجازت بھی ہے، جو فقہاء کے یہاں ”بیع وفاء“ کے نام سے معروف ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ: یہ چیز تمہیں فروخت کرتا ہوں لیکن جب میں تمہارا ثمن واپس کر دوں گا تو تم میری چیز واپس کر دینا، یا بائع یہ کہے کہ یہ ”یہ چیز میں تمہیں اس قرض کے عوض فروخت کرتا ہوں جو تمہارا میرے ذمہ ہے، البتہ جب قرض واپس کر دوں گا تو میری چیز واپس کر دینا“ الحاصل نقد رقم کے عوض یا قرض کے عوض کوئی چیز واپسی کی یعنی اقالہ کی شرط کے ساتھ فروخت کرنا فقہاء کرام کی زبان میں ”بیع وفاء“ کہلاتا ہے (۲) ”وفاء“ کے معنی وفاداری کے ہیں، اس معاملہ میں چونکہ مشتری کی جانب سے اس وفاداری

(۱) موسوعة الفقه الاسلامی ۲/۲۹۲، فقه البیوع ۲/۹۳۴۔

(۲) البحر الرائق ۸/۶، المرآة المختار مع رد المحتار ۴/۲۴۶، نعمانیہ۔

کا وعدہ ہوتا ہے کہ وہ بائع کے قیمت واپس کرنے پر بیع لوٹا دے گا، اس لئے اس کو ”بیع وفاء“ سے تعبیر کرتے ہیں، اور جیسا کہ مصنفؒ نے ذکر کیا اس کو ”بیع الامانۃ“ بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس میں بیع درحقیقت امانت ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، مگر ظاہر میں اس کی فروخت ہو رہی ہے، اس لئے اس کو ”بیع الامانۃ“ کہا جاتا ہے، اس کے علاوہ اس کو ”بیع الجائز“ بھی کہتے ہیں، کہ اس بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے، نیز اس کو ”بیع الطاعۃ“ بھی کہا گیا ہے کہ مشتری واپسی کے بارے میں بائع کی اطاعت کرتا ہے، اور فقہاء شوافع اس کو ”الرہن المعاد“ اور حضرات مالکیہ ”بیع الثنایا“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ (۱)

اس بیع کا پس منظر یہ ہے کہ قدیم زمانہ سے یہ صورت رائج ہے کہ جب کسی شخص کو قرض کی ضرورت ہوتی تھی تو وہ کوئی چیز رہن رکھ کر قرض لے لیا کرتا تھا، مگر جب مفاد پرستی بڑھی تو لوگ رہن کے عوض قرض دینے سے ہچکچانے لگے، کیونکہ رہن رکھی ہوئی چیز امانت ہوتی ہے، جس کو از روئے شرع بعینہ محفوظ رکھنا ضروری ہے، اگر اس سے کچھ نفع اٹھایا گیا تو ”کل قرض جو منفعة لہو ربا“ کے تحت وہ سود شمار ہوگا، البتہ اگر راہن (مقروض) وقت مقررہ پر قرض اداء نہ کر سکے تو مرہن (قرض دہندہ) کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس کو فروخت کر کے اپنا قرض وصول کر لے، تو چونکہ مرہن اس شے مرہون سے نفع اندوز نہیں ہو سکتا تھا، اور ایک مدت اس کی حفاظت کا بوجھ مستقل رہتا تھا، جس میں بسا اوقات کچھ خرچ بھی ہو جایا کرتا تھا، اس لئے لوگ رہن کے عوض بھی قرض دینے کو تیار نہیں ہوتے تھے، پھر لوگ ایسا کرنے لگے کہ قرض لینے کے لئے رہن رکھنے کے بجائے قرض دہندہ کے ہاتھ کوئی چیز اتنی قیمت کے عوض فروخت کر دیا کرتے تھے، جتنی رقم ان کو درکار ہوتی تھی، اور یہ شرط کر لیتے تھے کہ قرض دہندہ وہ چیز کسی کو فروخت نہیں کرے گا، بلکہ مقروض جب قرض لوٹا دے گا تو اس کی وہ چیز اسی کو واپس کر دی جائے گی، اس طرح ضرورتمند کو قرض بھی مل جاتا تھا اور چونکہ بیع ہوئی ہے تو قرض دہندہ کو اس چیز سے نفع اٹھانے کا بھی حق حاصل ہو جاتا تھا۔

بیع الوفاء کا حکم اور اس میں مختلف اقوال:

جب یہ صورت رائج ہوئی تو فقہاء میں اس کے جواز و عدم جواز کے بارے میں غور و فکر ہوا اور اس

کی فقہی تکلیف و تخریج میں مختلف آراء و اقوال سامنے آئے، مصنفؒ نے اپنی معروف کتاب ”البحر الرائق“ میں اس بارے میں آٹھ اقوال ذکر فرمائے ہیں جن میں سے چند اہم اقوال یہ ہیں:

(۱) یہ معاملہ درحقیقت رہن ہے، گو اس کو بیع کے طور پر انجام دیا گیا ہے، اس لئے کہ ضابطہ ہے: ”العبرة للمعاني لا للمباني“۔ اس معاملہ میں بھی اگرچہ الفاظ بیع کے کہے گئے ہیں، مگر اس کا مقصود رہن رکھ کر قرض لینا ہے، لہذا اس پر رہن ہی کے احکام جاری ہوں گے، چنانچہ نہ مشتری (مرہن و قرض دہندہ) اس کا مالک ہوگا اور نہ اس کو اس سے انتفاع جائز ہوگا، اور اگر وہ چیز اس کے پاس سے ضائع ہوگئی تو اس کے بقدر دین بھی ساقط ہو جائے گا، فقہاء کی ایک جماعت جس میں امام ابو الحسن ماتریدی بھی داخل ہیں اسی کی قائل ہے۔ (۱)

(۲) یہ معاملہ بیع ہے، جیسا کہ فریقین نے اس کو بیع کے طور پر ہی انجام دیا ہے، اور واپسی کی جو شرط اس میں لگائی گئی ہے وہ بھی شرط متعارف ہونے کی وجہ سے معتبر ہے، اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوگی، لہذا از روئے حکم بیع مشتری (مرہن و قرض دہندہ) اس کا مالک ہو جائے گا اور اس کے لئے اس سے انتفاع بھی جائز ہوگا، البتہ جو شرط لگائی گئی ہے اس کے مطابق وہ اس کو کسی اور کو بیچنے کا مجاز نہیں ہوگا، علامہ زیلعیؒ اس کے قائل ہیں اور اسی کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے، اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں بھی اسی پر عمل ہے، اور مشائخ بخارا و بلخ کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق ہے کما ذکرہ المصنفؒ۔ (۲)

(۳) یہ معاملہ مختلف حیثیتوں کا حامل ہے، بعض احکام کے حق میں یہ بیع فاسد کے درجہ میں ہے، لہذا فریقین میں سے ہر ایک اس کو فسخ کر سکتا ہے، اور بعض احکام کی رو سے یہ بیع صحیح ہے، چنانچہ مشتری (مرہن و قرض دہندہ) اس مبیع سے منتفع ہو سکتا ہے، اور بعض احکام کی رو سے یہ رہن کے حکم میں ہے، چنانچہ مشتری (قرض دہندہ) اس کو کسی اور شخص فروخت نہیں کر سکتا ہے، اور اگر یہ چیز اس کے پاس سے ضائع ہوگئی تو اس نے بائع کو جو رقم دی ہوئی ہے وہ اس سے ساقط ہو جائے گی، اس لحاظ سے یہ معاملہ تین عقود: بیع فاسد، بیع صحیح اور رہن سے مرکب ہے اس لئے اس قول کو فقہاء نے ”قول جامع“ سے بھی تعبیر کیا ہے، شرح کنز میں مصنفؒ نے اپنا رجحان اسی قول کی طرف ظاہر کیا ہے، چنانچہ لکھا ہے فتویٰ دینے میں

(۱) فقہ البیوع ۱/۵۱۴۔

(۲) رد المحتار ۳/۲۴۷۔

اس سے عدول مناسب نہیں، اور ”مجلة الاحکام العدلیہ“ میں بھی اسی کو درج کیا گیا ہے۔ (۱)
 (۴) اگر وفاء اور واپسی کی شرط صلب عقد میں ذکر کی جائے اور اسی بنیاد پر عقد کیا جائے تو پھر یہ بیع
 بیع فاسد شمار ہوگی اور یہ معاملہ رہن ہوگا، لہذا اس پر رہن ہی کے احکام جاری ہوں گے، اور اگر صلب عقد میں
 اس کا تذکرہ نہ ہو، علیحدہ سے عقد سے پہلے یا بعد میں واپسی کی بات طے کر لی جائے تو پھر یہ معاملہ شرعاً بیع
 ہی شمار ہوگا، اور حسب وعدہ مشتری پر اس کی واپسی لازم ہوگی، بہت سے فقہاء نے اس قول کی تصحیح فرمائی
 ہے اور ہمارے اکابر میں سے حضرت تھانویؒ نے بھی امداد الفتاویٰ میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۲)
 حاصل یہ ہے کہ اس کی فقہی تکلیف اور تخریج گو کچھ بھی کی جائے مگر متاخرین فقہاء نے ضرورت
 کے پیش نظر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی تفصیل اوپر آگئی ہے۔

وَمِنْ ذَلِكَ أَقْتَى الْمُتَاخِرُونَ (۳) بِالرَّدِّ لِخِيَارِ الْغَبْنِ الْفَاحِشِ، إِمَّا مُطْلَقًا أَوْ
 إِذَا كَانَ فِيهِ غُرُورٌ رَحْمَةً عَلَى الْمُشْتَرِي. وَمِنَهُ الرَّدُّ بِالْغَيْبِ وَالتَّحَالُفِ، وَالْإِقَالَةِ
 وَالْحَوَالَةِ وَالرَّهْنِ وَالضَّمَانِ، وَالْإِبْرَاءِ وَالْقَرْضِ وَالشَّرِكَةِ وَالصُّلْحِ، وَالْحَجَرِ،
 وَالْوَكَالَةِ وَالْإِجَارَةَ وَالْمُزَارَعَةَ، وَالْمُسَاقَاةَ، عَلَى قَوْلِهَا الْمُفْتَى بِهِ لِلْحَاجَةِ،
 وَالْمُضَارَبَةِ، وَالْعَارِيَةِ، الْوَدِيعَةِ، لِلْمَشَقَّةِ الْعَظِيمَةِ فِي أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ لَا يَنْتَفِعُ إِلَّا بِمَا
 هُوَ مِلْكُهُ وَلَا يَسْتَوْفِي إِلَّا مَنْ عَلَيْهِ حَقُّهُ، وَلَا يَأْخُذُهُ إِلَّا بِكَمَالِهِ وَلَا يَتَعَاطَى أُمُورُهُ
 إِلَّا بِنَفْسِهِ فَسَهْلُ الْأَمْرِ بِإِبَاحَةِ الْإِنْتِفَاعِ بِمِلْكِ الْغَيْرِ بِطَرِيقِ الْإِجَارَةِ، وَالْإِعَارَةِ
 وَالْقَرْضِ، وَبِالِاسْتِعَانَةِ بِالْغَيْرِ وَكَالَةِ وَإِدَاعًا وَشَرِكَةً وَمُضَارَبَةً وَمُسَاقَاةَ،
 وَبِالِاسْتِيفَاءِ مِنْ غَيْرِ الْمَدْيُونِ حَوَالَةً، وَبِالتَّوَثُّيقِ عَلَى الدَّيْنِ بِرَهَانٍ وَكِفِيلٍ، وَلَوْ
 بِالنَّفْسِ وَبِإِسْقَاطِ بَعْضِ الدَّيْنِ صُلْحًا، أَوْ كُلُّهُ إِبْرَاءً، وَلِحَاجَةِ اقْتِدَاءِ يَمِينِهِ؛ جَوَازًا
 الصُّلْحَ عَنْ انْكَارٍ وَلِفَقْدِ مَا شُرِعَتْ الْإِجَارَةُ لَهُ لَوْ جُعِلَتْ الْمَنَافِعُ أُجْرَةً عِنْدَ
 اتِّحَادِ الْجَنْسِ، قُلْنَا: لَا يَجُوزُ وَقُلْنَا: الْإِجَارَةُ عَلَى مَنَفْعَةٍ غَيْرِ مَقْصُودَةٍ مِنَ الْعَيْنِ

(۱) مجلة الأحكام العدلیہ مع شرحہ درر الاحکام، مادة: ۱۸۔

(۲) امداد الفتاویٰ: ۱۰۸/۳-۱۰۹۔

(۳) والمراد من المتأخرين: الإمام أبو علي النسفي وأبو اليسر وأبو بكر الذرنجري والإمام جمال

الريغد موني كما في مختصر الظهيرية (عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر للعلامة
 البيهقي ۸۱۲/۱)

لَا تَجُوزُ لِلاِسْتِغْنَاءِ عَنْهَا بِالْعَارِيَّةِ كَمَا عَلِمَ فِي إِجَارَةِ الْبَزَازِيَّةِ (۱)

ترجمہ: اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ متاخرین فقہاء نے مشتری پر رحم کرتے ہوئے خیار غبن فاحش کی وجہ سے مطلقاً یا جبکہ اس معاملہ میں (اس کے ساتھ) دھوکہ ہوا ہو (مبیع کی) واپسی کا فتویٰ دیا ہے، اور (جو امور از روئے تخفیف و تسہیل مشروع ہیں) ان میں سے عیب کی وجہ سے واپسی، باہم قسم کھانا، بیع فسخ کرنا، قرض دوسرے پر ڈالنا، رہن رکھنا، ضامن ہونا، بری کرنا، قرض لینا دینا، شرکت کا عقد کرنا، صلح کرنا، پابندی لگانا، وکیل بنانا، کرایہ داری کا معاملہ کرنا، اور صاحبین کے اس قول کے مطابق جس پر ضرورت کی وجہ سے فتویٰ دیا گیا ہے وہ: کھیتی باڑی اور باغبانی کا معاملہ کرنا، مضاربیت کا معاملہ کرنا، عاریت پر چیز لینا دینا اور ودیعت رکھنا ہے، اس لئے کہ اگر ہر کوئی صرف اپنی ہی ملک سے منتفع ہو سکتا ہو اور صرف اسی سے اپنا حق وصول کر سکتا ہو جس کے اوپر حق ہے اور پورا حق لینا ہی لازم ہو اور تمام معاملات خود ہی انجام دینا ضروری ہو تو اس میں بڑی مشقت ہے، چنانچہ شریعت نے ان امور میں سہولت پیدا فرمائی کہ اجارہ، اعارہ اور قرض کے طور پر غیر کی ملک سے انتفاع کو، اور وکالت ایداع، شرکت اور مساقاة کے طور پر غیر سے تعاون لینے کو، اور حوالہ کے طور پر غیر مدیون سے قرض کی وصولیابی کو، اور رہن و کفیل - گو کفیل بالنفس ہو - کے ذریعہ دین کی پختگی کو، اور صلح کے طور پر دین کے کچھ حصہ، اور ابراء کے طور پر پورے دین کے اسقاط کو مباح قرار دیا، اور اپنی یمنین کے فدیہ دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے صلح عن الانکار کو جائز قرار دیا، اور اگر جنس ایک ہونے کی صورت میں منافع کو اجرت قرار دیا جائے تو اس امر کے فوت ہو جانے کی وجہ سے کہ جس کی بناء پر اجارہ مشروع ہوا ہے ہم نے کہا کہ یہ جائز نہیں ہے، اور ہم نے کہا ہے کہ ایسی منفعت پر اجارہ جو اس عین سے مقصود نہ ہو جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ ضرورت عاریت سے پوری ہو جاتی ہے جیسا کہ ”بزازیہ“ کی کتاب الاجارۃ سے معلوم ہوتا ہے۔

غبن فاحش کی وجہ سے خیار کا حصول:

نشریح: وَمِنْ ذَلِكَ أَفْتَى الْمُتَأَخَّرُونَ بِالرَّدِّ لِخِيَارِ الْغَبْنِ الْفَاحِشِ الْخ: عسر و مشقت کی وجہ سے ”خیار غبن فاحش“ کی بناء پر مبیع کی واپسی کا بھی فتویٰ دیا گیا ہے، ”غبن“ کے معنی دھوکہ کے ہیں اور

فقہاء کے یہاں عام قیمت سے زائد یا کم قیمت میں کسی چیز کی خرید و فروخت کو ”غبن“ کہتے ہیں، مثلاً سو روپے کی چیز دو سو میں خرید لی، یا دو سو کی چیز سو روپے میں فروخت کر دی، اور جو اس طرح خرید لے یا فروخت کر دے اس کو ”مغنون“ کہا جاتا ہے۔

اس غبن کی دو صورتیں ہیں: غبن یسیر اور غبن فاحش، جس قیمت پر خرید یا فروخت ہوئی ہے اگر وہ اس چیز کے تاجروں کی بیان کردہ قیمتوں کی حدود اور دائرہ میں ہو تو ”غبن یسیر“ ہے، اور اگر ان کی بیان کردہ قیمتوں کے دائرہ اور حدود سے باہر ہو تو ”غبن فاحش“ ہے، مثلاً ایک چیز سو روپے میں خریدی اور تاجروں میں سے کسی نے اس کی قیمت اسی بیان کی اور کسی نے نوے اور بعضوں نے سو بھی بتلائی، تو یہ ”غبن یسیر“ ہے، اور اگر کوئی بھی اسی اور نوے سے آگے نہیں بڑھا، تو یہ ”غبن فاحش“ ہے، اور اصحاب مجلہ نے غبن فاحش و یسیر کی تحدید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: منقول اشیاء میں عام قیمت سے پانچ فیصد، حیوانات میں دس فیصد، اور زمین و جائیداد میں بیس فیصد سے زائد یا کم قیمت ”غبن فاحش“ شمار ہوگی اور اس سے کم ”غبن یسیر“۔ (۱)

بیع اگر غبن کے ساتھ ہو تو مغنون کو بیع کے فسخ کا استحقاق ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں احناف کا اصل مذہب یہ ہے کہ مغنون کو غبن کی وجہ سے بیع کے فسخ کا استحقاق نہیں ہوگا، خواہ غبن یسیر ہو یا فاحش، اس لئے کہ جس قیمت پر خرید و فروخت ہوئی ہے وہ باہمی رضامندی سے طے ہوئی ہے، اور بازار کی عام قیمت کے مطابق خرید و فروخت لازم نہیں ہے، لہذا جب باہمی رضا سے معاملہ طے پایا ہے تو پھر کسی کو کچھ اختیار نہیں ہوگا، یہی شوافع کا بھی مذہب ہے، اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر مغنون مسترسل یعنی بھولا بھالا ہو تو پھر اس کو اختیار ہوگا، خواہ بیع برقرار رکھے یا رد کر دے، اور امام مالک فرماتے ہیں کہ مغنون مسترسل کو اگر دھوکہ دیا گیا ہو یعنی بازار کی قیمت غلط بتلا کر اس کو چیز زیادہ قیمت میں فروخت کر دی گئی ہو، یا کم میں خرید لی گئی ہو تو پھر اس کو بیع کے برقرار رکھنے یا رد کرنے کا اختیار ہوگا ورنہ محض استرسال یعنی بھولے پن کی وجہ سے کچھ اختیار نہ ہوگا۔ (۲)

مصنف فرماتے ہیں کہ متاخرین احناف نے بھی مشتری کی رعایت میں اس پر فتویٰ دیا ہے کہ اگر اس کو چیز غبن فاحش کے ساتھ فروخت کی گئی ہو تو اس کو بیع رد کرنے کا اختیار ہوگا، لیکن اگر غبن یسیر ہو تو

(۱) مجلة الأحكام العدلیة: مادة ۱۶۵۔

(۲) فقہ البیوع ۲/۸۹۲، ۸۹۳۔

پھر بیع کے رد کا اختیار نہیں ہوگا، پھر ایک قول تو یہ ہے کہ اسکو ہر حال میں اختیار ہوگا، خواہ اس سے زائد قیمت غلط بیان کر کے وصول کی گئی ہو، مثلاً یہ کہا گیا ہو کہ بازار میں اس شے کی یہی قیمت ہے، جبکہ بازار میں اس کی وہ قیمت کوئی بیان نہیں کرتا، یا بغیر غلط بیانی کے وصول کی گئی ہو، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر غلط بیانی کی گئی ہے تو پھر تو اس کو اختیار حاصل ہوگا، ورنہ اس کو اختیار حاصل نہ ہوگا، یہی دوسرا قول راجح و مفتی بہ ہے (۱) اور جیسے یہ اختیار زائد قیمت میں خرید لینے کی صورت میں ہے ایسے ہی اگر بائع عام قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے تو اس کو بھی اسی طرح فسخ بیع کا اختیار حاصل ہوگا جیسا کہ ذکر کیا گیا، بشرطیکہ مشتری نے اس کے سامنے بازار کا بھاؤ غلط بیان کیا ہو، اس لئے مصنفؒ کو ”اور حمة علی البائع“ بھی کہنا چاہئے تھا۔ (۲)

متأخرین احنافؒ کا یہ فتویٰ عدول عن المذہب بھی ہو سکتا ہے، یعنی ضرورتاً مالکیہ کے قول کو اختیار کیا گیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل مذہب کی تاویل و تقييد پر مبنی ہو، یعنی اصل مذہب میں جو اختیار مغبون کی نفی ہے وہ اس وقت ہے جبکہ کسی فریق کی طرف سے غلط بیانی نہ ہو، لہذا اگر غلط بیانی کی گئی ہو تو پھر اصل مذہب کی رو سے بھی اختیار حاصل ہوگا۔ (۳)

عیب کی وجہ سے فسخ بیع کی اجازت:

وَمِنْهُ الرَّدُّ بِالْعَيْبِ وَالتَّخَالُفُ الْخ: مبيع و ثمن میں کوئی عیب نکل آئے تو اس کی وجہ سے اس شے کو لوٹانے اور معاملہ فسخ کرنے کا اختیار و استحقاق ہے، چنانچہ ایسی صورت میں سامان واپس کر کے اپنی قیمت واپس لی جاسکتی ہے، اور اگر بائع راضی ہو تو عیب کی وجہ سے سامان کی قیمت میں جس قدر کمی آئی ہو اس قدر قیمت بھی واپس لی جاسکتی ہے، اور عیب کا معیار یہ ہے کہ جس کی وجہ سے تجارت کی نگاہ میں سامان کی قیمت گھٹ جائے، اگر نہ گھٹے تو پھر عیب نہیں، عیب کی وجہ سے رد کا استحقاق بھی ازراہ سہولت و تخفیف ہے، اگر ایسا ہوتا کہ عیب ہونے کے باوجود معاملہ کے فسخ کا اختیار نہ ہوتا تو اس میں مشقت و نقصان تھا۔ اسی طرح اگر مبيع یا ثمن یا دونوں کی مقدار میں اختلاف ہو جائے اور نہ بینہ کسی کے پاس ہو اور نہ کسی

(۱) مسائل ابن عابدین ۲/۸۰، ۷۹۔

(۲) التحقيق الباهر۔

(۳) فقہ البیوع ۲/۸۹۔

فریق کو دوسرے کی بات پر اعتماد ہو تو ایسی صورت میں فریقین سے قسم لے کر معاملہ کو فسخ کر دیا جائے گا، اس کو ”تخالف“ کہا جاتا ہے، اس کی مشروعیت بھی سہولت و تخفیف کی بنیاد پر ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اگر معاملہ فسخ کرنے کے بجائے کسی ایک فریق کے قول پر فیصلہ کیا جاتا تو اس میں دوسرا ہمیشہ غیر مطمئن رہتا البتہ تخالف کی یہ شکل اس وقت اختیار کی جائے گی جبکہ بیع میں خیار عیب یا خیار رویت یا خیار شرط نہ ہو، اگر ان میں سے کسی خیار کیساتھ معاملہ ہوا ہو تو پھر تخالف کی شکل اختیار نہیں کی جائے گی، کہ صاحب خیار بتا تخالف ہی معاملہ فسخ کرنے کا حق رکھتا ہے۔ (۱)

ازراہ تخفیف مشروع کئے گئے معاملات:

وَالْإِقَالَةَ وَالْحَوَالَةَ وَالرَّهْنَ وَالضَّيَّانَ الْخ: سہولت و تخفیف کی بناء پر جن معاملات کو مشروع کیا گیا ہے ان میں رد بالعیب، تخالف، (ان کی وضاحت اوپر آچکی ہے) اقالہ، حوالہ، رہن، ضمان، ابراء، قرض، شرکت، صلح، حجر، وکالت، اجارہ، مزارعت، مساقاۃ، مضاربۃ، عاریۃ اور ذریعہ بھی ہیں، یہ سب وہ معاملات ہیں کہ اگر یہ مشروع نہ ہوتے تو سخت مشقت پیش آتی، ظاہر ہے کہ اگر معاملہ کرنے کے بعد اس کے فسخ کا اختیار نہ ہوتا، اور انسان کو صرف اپنی ملک سے انتفاع کا استحقاق ہوتا، اور جس پر حق ہو صرف اسی سے وصول کرنے کی اجازت ہوتی، اور مکمل وصول کرنا ہی مشروع ہوتا، یا عین حق ہی لینے کا اختیار ہوتا، اور اپنے کام خود ہی کرنے لازم ہوتے، اور نا اہل کے تصرفات بھی نافذ مانے جاتے تو اس میں بڑی مشقت اور سخت حرج تھا، لیکن شریعت نے سہولت و تخفیف پیدا کی اور معاملہ انجام پا جانے کے بعد عیب، تخالف اور اقالہ وغیرہ کے ذریعہ کے ذریعہ فسخ کی گنجائش دی، اجارہ، اعارہ اور قرض کے ذریعہ دوسرے کی ملک سے انتفاع کو مباح کیا، وکالت، ایداع، شرکت، مضاربۃ، مساقاۃ اور مزارعت کے ذریعہ غیر کی ملک سے استمداد و تعاون کی اجازت دی، اور حوالہ کے ذریعہ غیر مدیون سے وصولیابی کی سہولت فراہم کی، اور ضمان کے ذریعہ مثل حق لے لینے کی گنجائش باقی رکھی، اور رہن و کفیل کے ذریعہ دین کے محفوظ رہنے کی صورت تجویز کی، اور ازراہ صلح کچھ دین اور ازراہ ابراء کل دین کے اسقاط کو جائز رکھا، اور حجر کے ذریعہ نا اہل کے تصرفات پر پابندی لگائی، ان معاملات کے جواز سے لوگوں کو بہت سہولت حاصل ہوئی ہے، ورنہ بہت سخت حرج کا سامنا ہوتا، جیسا کہ ذکر کیا گیا۔

قرض کے بارے میں ایک اشکال و جواب:

یہاں چند باتیں قابل غور اور دریافت طلب ہیں، ایک یہ کہ مصنفؒ نے ملک غیر سے انتفاع کی صورتوں میں ”قرض“ کا بھی ذکر کیا ہے، جبکہ قرض کے بعد شے؛ مقروض کی ملک ہو جاتی ہے اور وہ اپنی ملک ہی سے منتفع ہوتا ہے، نہ کہ قرض دہندہ کی ملک سے، لہذا اس کو ملک غیر سے انتفاع کی صورتوں میں ذکر کرنا درست نہیں ہے؟

اس اشکال کا جواب علامہ بعلیؒ نے یہ دیا ہے کہ: یہاں ملک غیر سے انتفاع میں عموم ہے، یعنی خواہ انتفاع کے وقت میں بھی وہ غیر کی ملک ہو، جیسے اجارہ و اعارہ میں ہوتا ہے، یا انتفاع کے وقت میں تو وہ غیر کی ملک نہ ہو، البتہ اس سے پہلے بھی اس کی ملک رہا ہو اور آئندہ بھی اس کو وہ چیز اپنی ملک میں لینے کا استحقاق ہو، قرض جو مال دیا جاتا ہے اس کی نوعیت یہی ہوتی ہے۔ (۱)

اور محشی اشباہ علامہ امیر علیؒ نے فرمایا ہے کہ: دراصل قرض میں عین قرض کی ہی واپسی ہونی چاہئے، مثل کے لوٹانے کی اجازت ضرورۃً ہے، کہ اس کے بغیر قرض سے انتفاع ناممکن ہے، تو عین حق کی واپسی کے اصل ہونے کے پیش نظر اس پر ملک غیر کا اطلاق کیا گیا ہے۔ (۲)

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں مصنف نے جن معاملات کا یکجا ذکر کیا ہے ان کی تعداد ۱۸ ہے، ان میں سے اکثر کی وجہ مشروعیت کو مصنفؒ نے واضح کیا، مگر رد بالعیب، تحالف، اقالہ، ضمان اور حجران کی وجہ مشروعیت کے بیان کو ترک کر دیا، جبکہ ان کی وجہ مشروعیت کو بھی بیان کیا جاتا، پس ”وَلِلْمَشْقَةِ الْعَظِيمَةِ“ کے تحت اگر یہ بھی درج ہوتا: ”إِنْ كُلُّ بَيْعٍ لَا يَقْبَلُ الْفُسْخَ وَالرَّدَّ وَإِنْ كُلُّ ذِي حَقٍّ لَا يَأْخُذُ إِلَّا عَيْنَ حَقِّهِ وَإِنْ كُلُّ تَصَرُّفٍ يَنْفُذُ لَوْ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِ“ اور پھر ان مشقتوں کے ازالہ کی صورتوں کے بیان کے لئے ”فَسَهْلُ الْأَمْرِ“ کے تحت یہ بھی ذکر کیا جاتا: ”فَسَهْلُ الْأَمْرِ بِجَوَازِ الْفُسْخِ بِالْعَيْبِ وَالتَّحَالِفِ وَالْإِقَالَةِ بِرِضَا الْعَاقِدِينَ وَبِجَوَازِ أَخْذِ مِثْلِ حَقِّهِ أَوْ قِيَمَتِهِ إِذَا هَلَكَ بِطَرِيقِ الضَّمَانِ وَبِعَدَمِ نَفَازِ التَّصَرُّفِ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِ بِطَرِيقِ الْحَجَرِ“ تو بات مکمل ہو جاتی، اوپر تشریح میں اس عبارت کا مفہوم آ گیا ہے۔ (۳)

(۱) التحقیق الباہر۔

(۲) حاشیۃ اشباہ ص ۱۳۱۔

(۳) التحقیق الباہر۔

تیسری بات یہ ہے کہ جو معاملات مصنفؒ نے یہاں ذکر فرمائے ہیں ان کا مختصر تعارف ہو، جو آئندہ مذکور ہے:

اقالہ کا مختصر تعارف اور احکام:

(۱) اقالہ: اس کے لغوی معنی ازالہ اور خاتمہ کے ہیں اور اس کی شرعی تعریف ہے: ”رفع العقد اللازم بتراضي الطرفين بأن يرد البائع الثمن وي رد المشتري المبيع“ (۱)، یعنی باہمی رضامندی سے بیع لازم کو ختم کرنا، بایں طور کہ بائع ثمن اور مشتری مبيع واپس کر دے، اس تعریف سے اقالہ کی شرائط بھی معلوم ہو گئیں، جو بنیادی طور پر دو ہیں: ایک یہ کہ عاقدین راضی ہوں دوسرے یہ کہ مبيع موجود ہو، البتہ ثمن کا باقی رہنا لازم نہیں۔

یہ اقالہ عام احوال میں مستحب ہے، ایک حدیث میں اس کی فضیلت وارد ہے: ”من أقال مسلماً بيعته أقال الله عشراته“ (۲)، یعنی جو کسی مسلمان سے اس کی بیع کا اقالہ کرے اللہ تعالیٰ اس کی لغزشوں کو معاف کر دے گا۔ آج کل دوکانوں پر لکھا ہوا ہوتا ہے: بکا ہوا مال واپس نہیں ہوگا، تو یہ اس حدیث کے خلاف ہے، اور اگر بیع کسی فساد یا کراہت کے ساتھ منعقد ہوئی ہو تو پھر اس کا اقالہ واجب ہے۔

اس اقالہ کی شرعی حیثیت میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں:

(۱) یہ سابق بیع کا فسخ ہے نہ کہ بیع جدید، لہذا سابق بیع میں جو مبيع و ثمن ہو اور جس مقدار میں ہو اسی کی واپسی ہوگی، اس میں تبدیلی یا کمی بیشی نہیں ہوگی، امام محمد، امام شافعی اور امام احمد کا یہی مذہب ہے۔

(۲) یہ جدید بیع ہے، سابق عقد سے اس کا کوئی تعلق نہیں، لہذا اس میں مبيع و ثمن سابق عقد سے مختلف ہو سکتے ہیں، یہ امام ابو یوسف اور امام مالک کا مذہب ہے۔

(۳) عاقدین کے لحاظ سے یہ سابق عقد کا فسخ ہے اور دیگر لوگوں کے لحاظ سے عقد جدید، لہذا فسخ ہونے کی حیثیت سے سابق بیع میں جو مبيع و ثمن تھا اسی کی واپسی لازم ہوگی اور عقد جدید ہونے کی حیثیت سے اس میں حق شفعہ ثابت ہوگا، امام ابو حنیفہ کا مذہب یہی ہے۔ (۳)

(۱) فقہ البیوع ۲/۱۱۲۹۔

(۲) أبو داؤد/البیوع/فضل الإقالة۔ (۳۴۶۰)

(۳) البحر الرائق ۶/۱۱۱، موسوعة الفقه الإسلامي ۳/۵۰۴، فقہ البیوع ۲/۱۱۳۰۔

اقالہ کی مشروعیت لوگوں کو تنگی و حرج سے بچانے کے لئے ہے، اس لئے کہ بسا اوقات چیز لینے اور اس کو گھرانے کے بعد آدمی کو اس کی واپسی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، لہذا اقالہ کو مشروع کیا گیا اور اس کو اجر و ثواب کہا گیا۔

حوالہ کا مختصر تعارف و احکام:

(۲) حوالہ: اس کے لغوی معنی انتقال کے ہیں، اور اس کی شرعی تعریف ہے: ”نقل الدين من ذمة الى ذمة“ (۱) یعنی ایک شخص کے ذمہ جو دین ہے اس کو دوسرے کے ذمہ میں ڈال دینا، جو اپنا دین دوسرے کے ذمہ ڈالے اس کو ”محمیل“، جس کے ذمہ میں ڈالا جائے اس کو ”محال علیہ“، جس کا دین ہو یعنی قرض خواہ اس کو ”محال“ اور خود دین کو ”محال بہ“ کہا جاتا ہے۔ یہ حوالہ: محیل، محال، اور محال علیہ ہر سہ کی رضامندی سے منعقد ہوتا ہے، اور انعقاد کے بعد محیل دین سے بری ہو جاتا ہے اور محال علیہ کے ذمہ دین ہو جاتا ہے، لہذا حوالہ کے بعد محال محال علیہ سے قرض کا مطالبہ کرے گا، نہ کہ محیل سے، الا یہ کہ محال علیہ حوالہ ہی کا انکار کر دے اور اس کے حوالہ کا معاملہ قبول کرنے پر کوئی بینہ بھی نہ ہو، یا یہ کہ محال علیہ کا انتقال ہو جائے اور اس نے کوئی ترکہ بھی نہ چھوڑا ہو، جس سے دین وصول کیا جاسکے۔ اسی کے قریب ایک دوسری اصطلاح ہے: کفالہ، جس کی تعریف ہے: ”ضم ذمة الى ذمة في المطالبة“ (۲) یعنی جس کے ذمہ دین ہے اس کے ساتھ کسی اور سے بھی مطالبہ کا استحقاق ہو جانا اس میں اصل مدیون بری نہیں ہوتا، دین اسی کے ذمہ رہتا ہے، البتہ جو اس کی کفالت قبول کرتا ہے اس سے بھی دین کے مطالبہ کا استحقاق ہو جاتا ہے۔

یہ حوالہ درحقیقت دین کی دوسرے کو فروختگی ہے، جو اصولاً جائز نہیں ہے، لیکن ضرورت کی وجہ سے حوالہ کی شکل میں اس کو جائز قرار دیا گیا، وہ ضرورت یہ ہے کہ مقروض بسا اوقات دین کی ادائیگی پر قادر نہیں ہوتا یا ٹال مٹول سے کام لیتا ہے، اور خود اس کا دوسرے پر دین ہے، جس سے اس شخص کا قرض وصول ہو سکتا ہے، پس اس ضرورت کی وجہ سے اس کو مشروع کیا گیا، یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدیون کا خود دوسرے

(۱) کنز الدقائق ص ۲۷۴۔

(۲) کنز الدقائق ص ۲۶۴۔

پر قرض ہوتا ہے، لیکن وہ اس سے وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا، البتہ قرض خواہ کو اس سے وصول کرنے پر قدرت ہوتی ہے اس لئے حوالہ کی اجازت دی گئی (۱)

رہن کا مختصر تعارف اور احکام:

(۳) رہن: اس کے لغوی معنی ہیں: روکنا، قائم و دائم ہونا، ٹھہرنے ہوئے پانی کے بارے میں بولا جاتا ہے: ماء داهن، اسی طرح موجودہ حالت کے بارے میں کہا جاتا ہے: ”حالة راهنة أي ثابتة“ اور اس کی شرعی تعریف ہے: حبس شيء بحق يمكن استيفاؤه منه (۲)، یعنی اپنے کسی حق کی وجہ سے کسی شے کو روک لینا تاکہ اس شے کے ذریعہ وہ حق وصول کیا جاسکے۔ اس تعریف میں ”شے“ سے مراد ذی قیمت شے ہے، پس غیر قیمتی شے کو رہن نہیں رکھا جاسکتا، مثلاً مردار، خون وغیرہ، نیز جو شے فی الحال موجود نہ ہو اس کو بھی رہن نہیں رکھا جاسکتا، کہ اس پر شے کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ اسکا مملوک ہونا لازم نہیں، مستعار شے کو بھی رہن رکھ سکتے ہیں، بشرطیکہ اسی مقصد کے لئے مستعار لی گئی ہو اور ”حق“ سے مراد ”دین صحیح“ ہے اور ”دین صحیح“ اس دین کو کہا جاتا ہے جو اداء کرنے یا معاف کر دینے کے سوا کسی اور طریقہ سے ساقط نہ ہو، پس وہ دیون جو ان دو صورتوں کے علاوہ بھی ساقط ہو جاتے ہوں، وہ ”دین صحیح“ سے خارج ہیں، مثلاً بدل کتابت، ودائع وغیرہ، کہ بدل کتابت مکاتب کے اپنے آپ کو ادائیگی سے قاصر قرار دینے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے، اور ودائع (امانات) بلا تعدی ضیاع سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں، لہذا ایسے دیون کے عوض رہن کا معاملہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح جس حق کی وصولیابی رہن کے ذریعہ نہیں ہو سکتی اس کے عوض بھی رہن رکھنا درست نہیں ہوگا، مثلاً جان، یا کسی عضو کا قصاص یا حق شفعہ کہ بذریعہ رہن ان کی وصولیابی ناممکن ہے، پس ان حقوق کے عوض بھی رہن کا معاملہ نہیں ہو سکتا۔

رہن کے معاملہ کی تکمیل کیلئے قبضہ شرط ہے، بلا قبضہ کے رہن کا معاملہ مکمل نہیں ہوگا، لہذا اگر ایجاب و قبول ہو گیا مگر رہن پر قبضہ نہیں ہوا تو عقد رہن کو ختم کیا جاسکتا ہے، یہ قبضہ کی شرط اس لئے ہے کہ قرآن کریم میں قبضہ کی قید وارد ہے ”فروهان مقبوضه“ (۳)، البتہ امام مالک کے یہاں قبضہ کے بغیر بھی عقد رہن

(۱) منحة الخالق على البحر الرائق ۲/۲۷۶۔

(۲) كنز الدقائق ص ۳۳۷۔

(۳) البقرة: ۲۸۳۔

کی تکمیل ہو جائے گی۔

رہن کے معاملہ کی تکمیل کے بعد مرہن (جس کے پاس رہن رکھا جائے) کو حق ہوتا ہے کہ وہ مال مرہون پر دین کی وصولیابی کی مدت تک اپنا قبضہ برقرار رکھے، اور جب وصولیابی کا وقت آجائے اور مدیون قرض اداء نہ کرے تو اگر رہن کا معاملہ کرتے وقت از خود بیچ کر اپنا قرض وصول کر لینے کی بات بھی طے کی تھی تو از خود بیچ کر قرض وصول کیا جاسکتا ہے اور اگر اس کی بات نہیں ہوئی تو پھر قاضی سے رجوع کیا جائے گا۔

مرہن پر مال مرہون کی حفاظت لازم ہوتی ہے، اگر یہ تعدی یا بلا تعدی ضائع ہو جائے تو بقدر ضیاع دین ساقط ہو جائے گا، نیز جوں کا توں محفوظ رکھنا ضروری ہے، اس سے منفع ہونا جائز نہیں، گو اصل مالک انتفاع کی اجازت بھی دیدے، اسی طرح خود راہن (رہن رکھنے والا، اصل مالک) بھی مالک ہونے کے باوجود اس سے مستفید نہیں ہو سکتا، البتہ اگر مرہن اجازت دیدے تو پھر وہ اس سے استفادہ کر سکتا ہے اور اگر اس کی حفاظت میں اخراجات آتے ہوں تو وہ مرہن ہی پر عائد ہوں گے، البتہ اس مرہون کی ذات پر جو کچھ خرچ ہو گا وہ راہن اداء کرے گا۔

رہن کا یہ معاملہ قرآن کریم سے ثابت ہونے کے علاوہ آپ علیہ السلام سے بھی ثابت ہے، خود آپ نے ایک یہودی سے ادھار غلہ خریدا اور اپنی زرہ اس کے پاس رہن (گروی) رکھ دی، جو وفات تک رہن رکھی رہی (۱)۔

اس معاملہ کی اجازت بھی ازراہ ضرورت دی گئی ہے، کیونکہ بسا اوقات آدمی کو قرض کی حاجت ہوتی ہے اور دوسرا فریق جب تک اسکو وصولیابی کا اطمینان نہ ہو قرض دینے پر راضی نہیں ہوتا، تو اس کے اطمینان کیلئے کوئی چیز گروی رکھنا پڑتی ہے تاکہ قرض حاصل ہو سکے، نیز قرض دہندہ کے حق بھی یہ ایک ضرورت ہے کہ اس کے ذریعہ اس کا قرض ڈوبنے سے بچ جاتا ہے۔ (۲)

ضمان کی تعریف و احکام:

(۴) ضمان: اس کے لغوی معنی التزام کے ہیں، چونکہ آدمی ضمان میں اصل شے کے ضیاع کے

(۱) انظر: البخاري/ البيوع/ شراء النبي عليه السلام بالنسيئة۔

(۲) الموسوعة الفقهية مادة: رهن۔

باوجود اس کا مثل اداء کرنے کا پابند ہوتا ہے، اس لئے اس کو ”ضمان“ کہا جاتا ہے، اور شرعاً ضمان یہ ہے: ”الالتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف المال أو ضياع المنافع أو عن الضرر الجزئي أو الكلي الحادث بالنفس الإنسانية“ (۱)، یعنی کسی کا مال تلف کر دینے منافع ضائع کر دینے یا جزوی یا کلی جسمانی نقصان پہنچا دینے کے معاوضہ کی ذمہ داری قبول کرنا۔ اس تعریف سے ”ضمان“ کے ارکان اور اسباب بخوبی واضح ہیں، ضمان کے ارکان دو ہیں: ایک یہ کہ دوسرے کے ساتھ کوئی تعدی کرنا، دوسرے یہ کہ اس دوسرے شخص کا اس تعدی سے متاثر ہونا، اور اس کے اسباب تین ہیں: مال یعنی عین کو نقصان پہنچانا، منافع کو تلف کرنا، جان پر تعدی کرنا، عموماً اور اساساً انہی صورتوں میں ضمان عائد ہوتا ہے۔

ضمان کو لوگوں کے جان و مال کے تحفظ کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے، قرآن کریم میں جا بجا اس کا تذکرہ ہے (الف): ”فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ“ (۲)، یعنی جو تم پر تعدی کرے تو اس سے جس قدر تعدی کی ہے تم بھی اس پر اسی قدر تعدی کر سکتے ہو، (ب) ”وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا“ (۳)، یعنی برائی اور تعدی کا بدلہ اسی قدر برائی اور تعدی ہے، (ج) ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ“ (۴)، یعنی اگر تم بدلہ لو تو اسی قدر بدلہ لو جتنی زیادتی تمہارے ساتھ کی گئی ہے۔

اسی سلسلہ کا ایک دلچسپ واقعہ حدیث میں مذکور ہے کہ: ایک مرتبہ جب آپ علیہ السلام حضرت عائشہؓ کے یہاں موجود تھے، ایک زوجہ مطہرہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک برتن میں کھانا بھیجا، حضرت عائشہؓ نے غیرت کی وجہ سے اس برتن میں ہاتھ مار دیا، جس کی وجہ سے کھانا بھی گر گیا، اور برتن بھی ٹوٹ گیا، آپ علیہ السلام نے فرمایا: ”طعام بطعام وإناء بإناء“، یعنی کھانے کے بدلہ کھانا اور برتن کے عوض برتن واپس کیا جائے (۵) ان آیات اور اس حدیث سے ضمان کی مشروعیت کے ساتھ اس کا سبب اور اس کی مقدار بھی واضح ہے، اسی لئے فقہاء نے

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۱۰/۲۶۴۔

(۲) البقرة: ۱۹۴۔

(۳) الشوری: ۴۰۔

(۴) النحل: ۱۲۶۔

(۵) أبو داؤد: البيوع / فيمن أفسد شيئاً يفرم مثله، النسائي: عشرة النساء / الغيرة۔

تحریر کیا ہے کہ ضمان کے بارے میں اصل یہی ہے کہ اس کا مثل ہی اداء کیا جائے، یہ ممکن نہ ہو تو پھر اس کی قیمت دی جائے۔ (۱)

ابراء کی تعریف و احکام:

(۵) ابراء: اس کے لغوی معنی ساقط اور معاف کرنے کے ہیں، اور اس کی شرعی تعریف ہے:

”إسقاط شخص حقالة في ذمة آخر أو قبله“ (۲)

یعنی کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ جو حق ہے اس کو ساقط کر دینا، پس جو حق دوسرے کے ذمہ ثابت ہو اس کو ساقط کرنا ”ابراء“ ہوگا اور اگر کوئی حق کسی کے ذمہ ثابت نہ ہو، البتہ اس کو وصول کرنے کا استحقاق ہو مثلاً حق شفعہ، تو اس سے دستبرداری کو ”ابراء“ نہیں کہا جائے گا، جب کسی کو کسی حق کی ادائیگی سے بری کیا جاتا ہے تو وہ حق اس سے ساقط ہو جاتا ہے، بالفاظ دیگر وہ اس حق کا مالک ہو جاتا ہے، اس لحاظ سے ”ابراء“ میں اسقاط اور تملیک ہر دو مفہوم پائے جاتے ہیں، مگر احناف کے یہاں اس میں اسقاط کا مفہوم غالب ہے، اسی لئے اعیان اور مادی اشیاء سے ابراء درست نہیں، یعنی بری کرنے کے باوجود بری کرنے والے کو ان کے مطالبہ کا استحقاق ہوگا، اسی وجہ سے ترکہ و میراث سے دستبرداری کے باوجود حق وراثت ختم نہیں ہوتا۔ اور اسقاط کے مفہوم کے غالب ہونے کی وجہ سے یہ محض ایجاب سے تمام ہو جاتا ہے، جس کو بری کیا جا رہا ہے اس کے باقاعدہ قبول کی حاجت نہیں، اور چونکہ اس میں فی الجملہ تملیک کے معنی بھی موجود ہیں، پس جس کو بری کیا جا رہا ہے وہ اگر اس ابراء کو خود داری کے بناء پر قبول نہ کرے اور رد کر دے تو رد ہو جائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سابق حق بدستور برقرار رہے گا، اور جب یہ ابراء اپنی تمام شروط کے ساتھ متحقق ہو جائے تو پھر اس سے رجوع نہیں ہو سکتا، یہ ابراء از روئے شرع مندوب و مطلوب ہے اور تعاون و تناصر کے قبیل سے ہے، لہذا اگر مقروض تنگ دست نہ ہو تب بھی موجب ثواب ہے، اسی لئے اس کو مشروع بھی کیا گیا ہے، ارشاد باری ہے: ”وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ“ (۳) یعنی اگر مقروض تنگ دست ہو تو فراخی میسر ہونے تک اس کو مہلت دیدو، اور اگر تمہیں

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۱۰/۲۶۶۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۵/۲۱۳۔

(۳) البقرة: ۲۸۰۔

کچھ علم و شعور ہو تو اس کا صدقہ کر دینا (بالکل چھوڑ دینا) تمہارے لئے زیادہ بہتر ہے۔

شرکت کی تعریف اور اقسام و احکام:

(۶) شرکت: یہ لفظ شین کے زیر اور راء کے سکون اور شین کے زبر اور راء کے زیر، ہر دو طرح پڑھا جاتا ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: ملنا یا مل جانا، اور فقہاء کرام نے اس کی دو تعریفیں کی ہیں: ایک عام تعریف جو یہ ہے: ”اختلاط النصیبین فصاعدا بحیث لا یتمیز“ (۱)، یعنی دو یا زیادہ حصوں کا اس طرح مخلوط ہو جانا کہ ان میں تمیز نہ ہو۔ یہ تعریف شرکت کی جمیع اقسام کو شامل ہے، خواہ وہ کسی عقد کے تحت وجود میں آئی ہوں یا بلا عقد کے۔

اور دوسری تعریف خاص ہے، وہ یہ ہے: «عقد بین المتشارکین فی رأس المال والربح» (۲)، یعنی دو شخصوں کا مال اور نفع میں شرکت کا عقد کر لینا، عموماً شرکت کا یہی مفہوم مراد ہوتا ہے، یعنی شرکت کا عقد کرنا جو ایجاب و قبول کے ذریعہ متحقق ہوتا ہے۔

اول مفہوم کے لحاظ سے شرکت کی اولاً دو قسمیں ہیں: شرکت الملک اور شرکت العقد، ”شرکت الملک“ یہ ہے کہ دو یا زائد اشخاص بلا عقد شرکت کئے ہوئے کسی چیز کے مشترک مالک بن جائیں، پھر اگر مشترک ملک کے وجود پذیر ہونے میں دونوں کے فعل کو دخل ہو، مثلاً دونوں ملکر کوئی چیز خریدیں تو یہ ”شرکت ملک اختیاری“ ہے اور اگر مشترک ملک کے وجود پذیر ہونے میں دونوں کے فعل کو دخل نہ ہو، مثلاً دو شخصوں کو کوئی میراث مل جائے، تو اس کو ”شرکت ملک اضطراری“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اور ثانی مفہوم کے لحاظ سے شرکت کی اولاً تین قسمیں ہیں: شرکت اموال، شرکت اعمال اور شرکت وجوہ۔

شرکت اموال یہ ہے کہ: دو یا زائد آدمی مشترک سرمایہ لگا کر کاروبار کریں اور جو نفع ہو باہم تقسیم کر لیں۔

شرکت اعمال یہ ہے کہ: دو ایسے افراد جو کسی ہنر و پیشہ سے واقف ہوں باہم ملکر کام کرنے کا معاملہ

(۱) موسوعة الفقه الاسلامي ۵۸۷/۳۔

(۲) حوالہ بالا: ۵۸۸/۳۔

طے کر لیں اور حاصل شدہ اجرت باہم تقسیم کر لیں۔

شرکت وجوہ یہ ہے کہ: دو افراد لوگوں سے ادھار مال خرید کر اس کو فروخت کریں اور حاصل شدہ نفع باہم تقسیم کر لیں۔

پھر شرکت کی ان اقسام کی دو صورتیں ہیں: مفاوضہ اور عنان، ”مفاوضہ“ کے معنی مساوات کے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی قسم کی شرکت کا عقد کرنے والے ابتداء عقد سے لے کر اس کی انتہاء تک دین و مذہب، مالی حیثیت، حق تصرف، سرمایہ شرکت اور نفع کے استحقاق میں مساوی ہوں، اور کاروباری ذمہ داریاں بھی برابر درجہ میں برداشت کریں، اور ”عنان“ یہ ہے کہ: دو اشخاص اس طرح شرکت کا عقد کریں کہ ان سب امور میں یا ان میں سے بعض امور میں دونوں کے درمیان فرق ہو۔ عموماً عنان ہی کے طور پر عقد شرکت کیا جاتا ہے، مفاوضہ کا وجود شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، کبھی اگر ابتداء عقد میں مفاوضہ ہو بھی جائے تو وہ زیادہ دیر برقرار نہیں رہتا، جہاں مذکورہ امور میں سے کسی میں فرق آیا عنان میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ آجکل جو کمپنیاں قائم ہیں اور ان میں شیرز کا نظام جاری ہے یہ بھی شرکت ہی میں شمار ہے، معاصر مفتیان نے اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔

شرکت کی ان مختلف صورتوں میں سے شرکت اموال بطور عنان زیادہ رائج ہے، اس میں سرمایہ اور نفع و نقصان سے متعلقہ تین شرطیں بنیادی ہیں:

(۱) سرمایہ کی مقدار طے ہو، اور اس کے لئے فقط اتنا کافی ہے کہ اس بارے میں بات طے ہو جائے، اس کو حاضر کرنا اور یکجا رکھنا لازم نہیں، جب ضرورت ہو اس وقت اس کو پیش کر دیا جائے، نیز رائج قول کے مطابق سرمایہ نقد اور بشکل سامان ہر دو طرح ہو سکتا ہے۔

(۲) نفع کی مقدار طے ہو، جو حاصل ہونے والے نفع کے فی صد کے لحاظ سے ہو، لہذا اگر نفع کی متعین مقدار طے کی جائے، یا لگائے گئے سرمایہ کے لحاظ سے نفع طے پائے تو شرکت درست نہیں ہوگی۔

(۳) ہر دو فریق حسب سرمایہ نقصان برداشت کریں، اگر صرف کسی ایک فریق کا نقصان برداشت کرنا طے ہو، یا لگائے گئے سرمایہ سے کم و بیش برداشت کرنا طے ہو تو یہ جائز نہیں، البتہ نفع سرمایہ سے کم و بیش طے کیا جاسکتا ہے۔

قرآن کریم کی متعدد آیات سے شرکت کا جواز ثابت ہے اور حضور اکرم علیہ السلام سے بھی قولاً

وفعلاً ہر دو طرح اس کا ثبوت ہے، آپ کی آمد سے پہلے بھی اس کا رواج تھا اور ابتداء اسلام میں آپ نے بھی شرکت و مضاربیت کے طور پر کام کیا، ایک حدیث قدسی میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : ”اَنَا ثَلَاثُ الشَّرِيكِينَ مَالِي يَخْنُ أَحَدُهُمَا“ (۱)، یعنی جب تک شریکین میں کوئی خیانت نہ کرے تو میں ان کا تیسرا شریک ہوتا ہوں۔ اللہ جل شانہ نے کسی اور ذریعہ معاش کے بارے میں یہ بات ارشاد نہیں فرمائی، جس سے دیگر ذریعہ معاش پر اس کی فوقیت اور فضیلت عیاں ہے۔

اس عقد کی مشروعیت بھی ازراہ ضرورت ہے، بعض اوقات معیاری سطح پر کاروبار کے لئے زائد مقدار میں مال درکار ہوتا ہے، جو کسی ایک شخص کے پاس نہیں ہوتا، اسی طرح بسا اوقات کاروبار کی سرگرمیوں کو انجام دینے اور اس کے انتظامات سنبھالنے کے لئے ایک سے زائد افراد مطلوب ہوتے ہیں، اس لئے اس کو مشروع کیا گیا، نیز اس کے ذریعہ سے بہت سے لوگوں کو بیک وقت روزگار میسر ہو جاتا ہے، اس لئے بھی اس کو جائز کہا گیا۔ (۲)

حجر کا مفہوم و احکام:

(۷) حجر: اس کے لغوی معنی ہیں: منع کرنا، روکنا، اسی معنی کی رو سے عقل کو ”حجر“ کہتے ہیں کہ وہ بھی انسان کو برائیوں کے ارتکاب سے روکتی ہے، اور از روئے شرع حجر کی تعریف ہے: ”مَنْعٌ عَنِ التَّصَرُّفِ قَوْلًا لَا فِعْلًا“ (۳)، یعنی کسی کو قولی تصرفات سے روکنا، یعنی ان تصرفات کو نافذ نہ قرار دینا، لہذا جس پر حجر کر دیا جائے اگر وہ خرید و فروخت کرے، یا کسی کو کچھ ہبہ کرے، تو اس کے یہ تصرفات کالعدم قرار پائیں گے اور ان پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا۔ اس تعریف سے واضح ہے کہ حجر کے ذریعہ صرف قولی تصرفات کو روکا جاتا ہے، فعلی تصرفات میں وہ مؤثر نہیں ہوتا، پس جس پر حجر ہو وہ اپنے افعال میں ماخوذ ہوگا، اور نقصان کرنے کی صورت میں اس پر ضمان عائد ہوگا۔

قرآن کریم کی متعدد آیات سے اس کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے، ارشاد باری ہے: ”وَلَا تُؤْثِرُوا

(۱) أبوداؤد/البیوع/باب فی الشریکۃ۔

(۲) موسوعة الفقه الاسلامي ۵۸۹/۴۔

(۳) کنز الدقائق ص ۳۸۷۔

السَّفَهَاءُ أَمْوَالُكُمْ“ (۱)، وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (۲)، پہلی آیت میں کم عقل افراد کو مال حوالہ کرنے سے منع کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں ان کو مال حوالہ کرنے سے قبل ان میں سمجھ و شعور آزمالینے کا حکم دیا گیا ہے، یہی حجر ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک مرتبہ حضرت معاذؓ پر حجر فرمایا تھا اور ان کے دین کی ادائیگی کے لئے ان کے مال کو فروخت کر دیا تھا، اسی طرح حضرت عثمانؓ نے بھی حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ پر ان کی فضول خرچی کے سبب ان پر حجر کیا تھا (۳)۔ جن اسباب و وجوہات کی بناء پر حجر کیا جاتا ہے، وہ یہ ہیں: صغر سنی، رقیبت، جنون، سفاہت، فسق و فجور، غفلت و بھولاپن، دین و قرض، ان میں سے پہلے تین اسباب تو اتفاق ہیں اور باقی ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔

حجر کی مشروعیت میں بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں، نابالغ بچے، غلام، سفیہ، غافل، اور مجنون پر حجر ان کے مال و اسباب کی حفاظت کے پیش نظر ہے، اگر ان پر حجر نہ ہو تو ان کا مال لمحہ بھر میں فضول ضائع ہو جائے گا اور مدیون و مفلس پر حجر؛ لوگوں کے ان کے ذمہ جو حقوق ہیں ان کو بچانے کے لئے ہے، دین و افلاس کے بعد بھی اگر ان کے تصرفات نافذ ہوں تو لوگوں کے لئے اپنے حقوق وصول کرنا مشکل ہو جائے گا۔ (۴)

اجارہ کی تعریف و احکام:

(۸) اجارہ: یہ اسم ہے، بمعنی اجرت و کرایہ، اور فعل اس کا ایجار و استئجار ہے، اور اس کے شرعی معنی ہیں: ”بیع منفعة معلومة بأجر معلوم“ (۵) یعنی متعین اجرت کے عوض متعینہ منفعت کو فروخت کرنا، پھر اگر فروخت کردہ منفعت کسی شے کی منفعت ہو تو اس کو ”اجارۃ الاعیان“ اور ”کرایہ داری“ کہتے ہیں اور اگر وہ کسی انسان کی خدمت اور اس کا عمل ہو تو اس کو ”اجارۃ الاشخاص“ اور ”ملازمت“ و ”مزدوری“ سے

(۱) النساء: ۵۔

(۲) النساء: ۷۔

(۳) موسوعة الفقه الاسلامي ۵/۲۹۴۔

(۴) موسوعة الفقه الاسلامي ۵/۲۹۴۔

(۵) كنز الدقائق ص ۳۵۷۔

تعبیر کیا جاتا ہے، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے منفعت واجرت ہر دو کا تعین لازم ہے۔ منفعت کے تعین کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی عین کو اجارہ پر دیا جا رہا ہو تو اس کے استعمال کی نوعیت اور مدت بیان کر دی جائے اور اگر کسی خدمت پر اجارہ ہو رہا ہو تو کام صراحۃً بتلادیا جائے۔ پھر ہر منفعت پر عقد اجارہ صحیح نہیں، بلکہ اس میں چند امور کا تحقق ضروری ہے:

(۱) وہ شے کی اصل منفعت ہو، مثلاً گاڑی؛ سواری یا بار برداری کے لئے کرایہ پر لی جائے تو درست ہے، لیکن اگر اس کو محض گھر کے سامنے کھڑی کرنے کے لئے کرایہ پر لی جائے تاکہ لوگ مالدار سمجھیں تو یہ صحیح نہیں، کہ یہ گاڑی کی اصل منفعت نہیں، البتہ اس کے لئے عاریت پر لیا جاسکتا ہے۔
(۲) وہ منفعت قابل حصول ہو، اگر کسی وجہ سے اس کا حصول ممکن نہ ہو تو پھر عقد اجارہ صحیح نہیں ہوگا، مثلاً جو گاڑی چلتی نہ ہو اس کا اجارہ درست نہیں ہوگا۔

(۳) اس منفعت کا حصول جائز ہو، لہذا ناجائز منفعت پر عقد اجارہ صحیح نہیں۔

(۴) اس منفعت سے منتفع کرنا پہلے سے فرض و واجب نہ ہو، چنانچہ فرض و واجب کام پر عقد اجارہ نہیں ہو سکتا، اسی لئے زوجہ گھر کے کاموں کی انجام دہی پر اجرت نہیں لے سکتی، کہ یہ اس پر پہلے سے دیانۃً واجب ہیں۔

اجارہ بیع ہر دو عقد معاوضہ ہیں مگر دونوں میں چند طرح سے فرق ہے :

(۱) بیع میں عین فروخت ہوتی ہے اور اجارہ میں منفعت۔
(۲) بیع میں مبیع یکبارگی حوالہ ہو جاتی ہے، جبکہ اجارہ میں منفعت یکبارگی حوالہ نہیں ہوتی، مستاجر وقت کے ساتھ ساتھ منتفع ہوتا رہتا ہے۔
(۳) بیع میں مبیع مشتری کی ملک ہو جاتی ہے، لیکن اجارہ میں مستاجر کی ملکیت نہیں ہوتی۔
(۴) بیع کا انعقاد فوری ضروری ہوتا ہے، جبکہ اجارہ آئندہ کی کسی تاریخ کے لحاظ سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔

(۵) بیع میں محض عقد سے قیمت کی ادائیگی واجب ہو جاتی ہے جبکہ اجارہ میں محض عقد سے اجرت واجب نہیں ہوتی، بلکہ تین صورتوں میں واجب ہوتی ہے: (۱) پیشگی ادائیگی طے ہو جائے، (۲) بلا طے پائے اجرت پیشگی حوالہ کر دی جائے، (۳) منفعت حقیقۃً یا حکماً وصول کر لی جائے، حکماً وصول کرنا یہ ہے

کہ مؤجر نے شے متاجر کو متاجر کے حوالہ کر دیا ہو۔

اجارہ کی مشروعیت قرآن و سنت اور تعامل امت سے ثابت ہے، البتہ از روئے قیاس یہ عقد صحیح نہیں، کیونکہ اس میں معقود علیہ (منفعت) بوقت عقد موجود نہیں ہوتا، مگر ضرورتاً اس کو مشروع کیا گیا ہے، اس لئے کہ بسا اوقات انسان میں عین خریدنے کی استطاعت نہیں ہوتی، یا باقاعدہ خرید کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح چیز کا مالک بھی اس کو اپنی ملک سے نکالنا نہیں چاہتا، مگر اس کو پیسوں کی حاجت ہوتی ہے، اسی طرح ایک انسان سب کاموں سے واقف نہیں ہوتا، یا اس کے پاس خود اس کام کے کرنے کا وقت نہیں ہوتا، اسلئے دوسروں کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے، ان ضرورتوں کی وجہ سے اجارہ کو مشروع کیا گیا ہے۔ (۱)

مزارعت کی تعریف و احکام:

(۹) مزارعت: یہ ”زرع“ سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں: کاشت کاری کرنا، اور اس کی شرعی تعریف ہے: ”عقد علی الزرع ببعض الخراج“ (۲)، یعنی پیداوار کے کچھ حصہ کے عوض کاشت کا معاملہ کرنا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ زمین کا مالک کسی ایسے آدمی سے جو کاشت کرنا جانتا ہو، یہ معاملہ کرے کہ وہ اس کی زمین کاشت کرے اور جو پیداوار ہوگی، وہ ہر دو کے مابین طے شدہ حصوں کے مطابق تقسیم ہوگی، اس عقد کو ”مخابرہ“ اور ”مخالقہ“ بھی کہا جاتا ہے اور اردو میں اس کو ”زمین بٹائی پر دینا“ کہا جاتا ہے۔

اس کی مشروعیت میں مشہور اختلاف ہے، امام صاحب اور امام ابو زفر اور فی الجملہ امام شافعیؒ اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ایک تو اس وجہ سے کہ بعض احادیث میں اس سے منع کیا گیا ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المخابرۃ“ (۳)، دوسرے اس وجہ سے کہ اسمیں اجرت مجہول ہوتی ہے، معلوم نہیں کہ پیداوار ہو سکے گی یا نہیں؟ مگر جمہور فقہاء جن میں حضرات صاحبینؒ بھی داخل ہیں اس کی مشروعیت کے قائل ہیں، اسلئے کہ حضور اکرم علیہ السلام سے خیبر میں حاصل شدہ زمین کو بٹائی پر دینا ثابت

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۵۲۳/۴، درر الحکام شرح مجلة الأحکام ۱/۱۷۷۔

(۲) کنز الدقائق ص ۲۱۳۔

(۳) بخاری/ المساقاة/ باب الرجل یكون له ممز أو شرب فی حائط أو نخل۔ مسلم: البیوع/ باب نہی عن

المخالقۃ والمزابرۃ۔

ہے، نیز یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مضاربیت، اسمیں بھی ایک جانب سے مال اور دوسری جانب سے عمل ہوتا ہے اور اسمیں بھی اجرت مجہول ہوتی ہے، کہ معلوم نہیں نفع حاصل ہو سکے گا یا نہیں؟ لہذا مضاربیت کی طرح یہ بھی جائز ہوگا، اور اس کے جواز کی حاجت بھی ہے، بایں معنی بعض لوگوں کے پاس زمین ہوتی ہے، مگر وہ کاشتکاری نہیں کر سکتے، جبکہ دوسری طرف بہت سے افراد بخوبی اس کام کو انجام دے سکتے ہیں، لہذا ضرورت بھی اس کے جواز کی مقتضی ہے، تاکہ زمین بار آور ہو اور عاقدین کے ساتھ عام مخلوق کو بھی فائدہ پہنچے، متاخرین احناف نے اسی قول کے مطابق اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

مزارعت کا یہ معاملہ ایجاب و قبول کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے اور اسمیں چار چیزیں بنیادی طور پر اہمیت کی حامل ہیں: زمین، بیج، آلہ کاشت اور عامل کی محنت، اس لحاظ سے اس معاملہ کی چار صورتیں مشہور ہیں، جنہیں سے تین جائز ہیں اور ایک ناجائز:

(۱) زمین اور بیج ایک شخص کا ہو اور آلات کاشت اور عمل دوسرے کی طرف سے، اس صورت میں یہ متصور ہوگا کہ صاحب زمین نے صاحب عمل کو کاشتکاری کے لئے اجرت پر رکھا ہے، جو جائز ہے۔
 (۲) زمین ایک شخص کی جانب سے ہو اور بیج، آلات کاشت اور عمل سب دوسرے کی جانب سے ہو، اس صورت میں یہ متصور ہوگا کہ صاحب عمل نے کاشت کے لئے زمین کرایہ پر لی ہے، یہ بھی جائز ہے۔
 (۳) زمین، بیج اور آلات کاشت ایک شخص کے ہوں اور دوسرے کی طرف سے صرف کاشت کا عمل ہو، اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ صاحب عمل کو صرف کام کے لئے اجرت پر رکھا گیا ہے، یہ بھی جائز صورت ہے۔

(۴) زمین اور آلات کاشت ایک شخص کے ہوں اور بیج اور عمل دوسرے کی جانب سے ہوں، یہ صورت ناجائز ہے، اس لئے کہ اگر اس کو زمین کا اجارہ قرار دیں، تو پھر صاحب زمین کے ذمہ آلات کی فراہمی مفسد عقد ہوگی، اور اگر یہ کہیں کہ صاحب عمل کو اجرت پر رکھا گیا ہے تو اس کے ذمہ بیج کی شرط مفسد عقد قرار پائے گی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مزارعت پر اصولاً اجارہ کے احکام جاری ہوتے ہیں، چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ یہ ابتداء عقد اجارہ ہے اور انتہاء شرکت، کہ پیداوار فریقین میں شرکت و مضاربیت کی طرح تقسیم ہوتی ہے۔ (۱)

مَسَاقَاة کی تعریف و احکام:

(۱۰) مساقاة: یہ ”سقی“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی سیراب کرنے کے ہیں، اور اس کی شرعی تعریف ہے: ”مَعَاقِدَةُ دَفْعِ الْأَشْجَارِ إِلَى مَنْ يَعْمَلُ فِيهَا عَلَى أَنْ الثَّمَارَ بَيْنَهُمَا“ (۱)، یعنی وہ معاہدہ جس میں کسی شخص کے درخت حوالہ کئے جائیں، تاکہ وہ ان کی دیکھ بھال کرے اور جو پھل پیدا ہوں وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوں۔ یہ صورتِ وحکماً مزارعت ہی کے مثل ہے، اور اس کی مشروعیت بھی مزارعت کی طرح مختلف فیہ ہے، تاہم مفتی بہ قول کے مطابق اسی ضرورت کی بناء پر جائز ہے جس بنیاد پر مزارعت کو جائز قرار دیا گیا ہے، البتہ بنیادی طور پر یہ دو چیزوں میں مزارعت سے مختلف ہے:

(۱) مزارعت صاحبِ بذر کے حق میں لازم نہیں، اور یہ ہر دو فریق کے حق میں ابتداء ہی سے لازم ہوتا ہے۔

(۲) مساقاة میں بیانِ مدت لازم نہیں، جبکہ مزارعت میں اصل مذہب کے مطابق بیانِ مدت لازم ہے، اگرچہ اس پر فتویٰ نہیں۔ (۲)

مضاربت کی تعریف و احکام:

(۱۱) مضاربت: یہ ”ضرب“ سے مشتق ہے، جس کے معنی چلنے کے ہیں، اور شرعاً مضاربت یہ ہے: ”شُرْكَةُ بَمَالٍ مِنْ جَانِبٍ وَعَمَلٍ مِنْ جَانِبٍ“ (۳) یعنی وہ معاملہ جس میں ایک فریق مال لگاتا ہے اور دوسرا فریق اپنی محنت پیش کرتا ہے اور حاصل شدہ نفع باہم تقسیم کر لیا جاتا ہے۔ اس میں مال لگانے والے کو ”رَبُّ الْمَالِ“ اور ”سرمایہ کار“ اور محنت کرنے والے کو ”عَامِل“ اور ”مضارب“ کہا جاتا ہے۔

یہ مضاربت ایجاب و قبول کے ذریعہ منعقد ہوتی ہے، اگر رب المال کی جانب سے کسی خاص قسم کے کاروبار کی قید نہ ہو تو اس کو مضاربت مطلقہ کہتے ہیں، ورنہ مقیدہ، اس میں بھی نفع و نقصان اور سرمایہ کے بارے میں وہی سب شرطیں ضروری ہیں جو شرکت میں ضروری ہیں، البتہ یہاں یہ بھی ضروری ہے کہ سرمایہ

(۱) کنز الدقائق ص ۴۱۵۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۵/۴۷۱۔ موسوعة الفقه الاسلامی ۵/۵۰۳۔

(۳) کنز الدقائق ص: ۳۳۹۔

مضارب کے حوالہ کر دیا جائے۔

مضاربت میں اگر نفع ہو تو اس کو طے شدہ شرح کے مطابق تقسیم کیا جائے گا اور اگر نقصان ہو تو اولاً اس کی سابق نفع سے تلافی ہوگی، الا یہ کہ سابق نفع کی تقسیم کے بعد مضاربت کا معاملہ ختم کر دیا گیا ہو، مضاربت جب اپنے اختتام کو پہنچ جائے تو حساب کے تصفیہ کی صورت یہ ہوگی کہ تمام مال کو نقد میں تبدیل کیا جائے گا، جو قرض لوگوں کے ذمہ ہو اس کو وصول کیا جائے گا، اور جو نفع رب المال یا مضارب اس سے قبل لے چکا ہو اس کو بھی شامل کیا جائے گا، پھر پہلے اس مال علیحدہ کیا جائے گا، اور اس سے جو باقی بچے وہ نفع شمار ہوگا، جس کو فریقین باہم تقسیم کر لیں گے، اگر اس مال نکال کر باقی کچھ نہ بچے تو مضارب کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر اس مال بھی پورا نہ ہو سکے تو یہ رب المال کا نقصان متصور ہوگا۔

اس کے جواز و مشروعیت کے بارے میں بھی قرآن کریم میں اشارہ موجود ہے: ”يُضْرَبُونَ فِي الْأَرْضِ يُنْتَفُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ“ (۱) یعنی کچھ لوگ زمین میں چل کر اللہ کا فضل تلاش کرتے ہیں، اس آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ حصول رزق کے لئے تگ و دو کرنا چاہئے، مضاربت میں مضارب خوب تگ و دو کرتا ہے، اور متعدد احادیث میں اس کے جواز کی صراحت کی گئی ہے، ایک حدیث میں آپ علیہ السلام نے اس کو برکت کا ذریعہ قرار دیا: ”ثَلَاثٌ فِيْهِنَّ الْبِرْكَةُ: الْبَيْعُ إِلَى أَجَلٍ، الْمَقَارَضَةُ، خُلْطُ الْبَرِّ بِالشَّعِيرِ لِلْبَيْتِ“، (۲) اس کے جواز پر امت کا اجماع بھی ہے، اور زمانہ قدیم سے اس کا تعامل چلا آ رہا ہے، حضور اکرم علیہ السلام بھی حضرت خدیجہ کا مال مضاربۃً ہی ملک شام لے گئے تھے، نیز قیاس و حاجت بھی اس کے جواز کا تقاضہ کرتے ہیں، کیونکہ بہت سے لوگوں کے پاس مال ہوتا ہے، مگر وہ کاروبار کے اصول و آداب سے واقف نہیں ہوتے، جبکہ کچھ اس کے برعکس ہوتے ہیں، پس اس کی اجازت دے کر ہر دو لوگوں کی ضرورت برآری فرمائی گئی ہے۔ (۳)

دعویٰ کو تسلیم کرنے کے باوجود صلح کی اجازت:

وَلِحَاجَةِ افْتِدَاءِ بَيْنِهِ جَوْرَتَا الصُّلْحِ عَنْ انْكَارِ الْخ: ”صلح عن الانكار“ یہ ہے کہ کسی شخص پر کچھ دعویٰ

(۱) المزمع: ۲۰۔

(۲) ابن ماجہ/التجارات/الشركة والمضاربة: ۲۲۸۹، ومعنى المقارضة: المضاربة۔

(۳) موسوعة الفقه الإسلامي ۳/۶۳۱، ۶۳۰۔

عائد ہو اور وہ اس کا منکر ہو، مدعی اس سے قسم کا مطالبہ کرے، مدعا علیہ قسم سے بچنے کے لئے اس کو کچھ مال دیدے، تاکہ وہ دعویٰ سے دستبردار ہو جائے اور اس کو قسم نہ کھانا پڑے تو قسم سے بچنے کے لئے یہ عوض دینا شرعاً جائز ہے، اور جواز کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کی قسم بہت بڑی چیز ہے، جس کو دین کی فہم ہو وہ اس کی ہمت نہیں کر سکتا، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”ما حلفت صادقاً ولا كاذباً“ (۱) یعنی میں نے پوری زندگی قسم نہیں کھائی، نہ سچی اور نہ جھوٹی، نیز قسم کھانے کے بعد بھی لوگ چہ میگوئیاں کرتے ہیں، اس لئے شریعت نے قسم کے فدیہ کے طور پر کچھ مال دے کر معاملہ کے تصفیہ کی گنجائش دی، حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے متعدد معاملات میں قسم کے عوض مال دے کر صلح فرمائی، مگر واضح رہے کہ یہ مال جو بطور فدیہ دیا گیا اگر مدعی حق بجانب ہو تو اس کیلئے اس کا استعمال حلال ہوگا، ورنہ حرام ہوگا۔ (۲)

عدم حاجت کی بناء پر ایک قسم کے منافع پر اجارہ جائز نہیں:

وَلَفَقْدِ مَا شُرِعَتْ الْإِجَارَةُ لَهُ الْخ: اجارہ، ضرورت و حاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے کما مر، لہذا جہاں ضرورت نہ ہو وہاں اجارہ کا معاملہ جائز نہیں ہوگا، اسی لئے فقہاء نے منافع کے عوض اسی قسم کے منافع کے اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے، مثلاً مکان کے عوض مکان کرایہ پر لینا، یا گاڑی کے عوض گاڑی کرایہ پر لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ مکان و گاڑی جس منفعت کے لئے مطلوب ہے وہ منفعت اپنے مکان و گاڑی سے حاصل کی جاسکتی ہے، لہذا اجارہ کی حاجت و ضرورت نہیں۔

اسی طرح اگر کسی چیز کو اس کی اصل منفعت کے علاوہ کسی اور مقصد سے کرایہ لیا جائے یہ بھی جائز نہیں، مثلاً کار کو اس لئے کرایہ پر لیا جائے تاکہ گھر کے سامنے کھڑی کریں اور لوگ ہمیں صاحب کار سمجھیں، اس لئے کہ ایسی صورت میں شے کی اصل منفعت صرف نہیں ہوتی، لہذا عقد اجارہ کی نہ حاجت ہے اور نہ اجازت، البتہ اصل منفعت کے سوا جو منفعت مقصود ہے اس کے لئے عاریت کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۳/۳۷۹۔

(۲) البحر الرائق ۷/۱۸، تبیین الحقائق ۳/۳۰۲، فتح القدیر لابن الہمام ۷/۱۹۰۔

وَمِنْ التَّخْفِيفِ جَوَازُ الْعُقُودِ الْجَائِزَةِ؛ لِأَنَّ لُزُومَهَا شَاقٌّ فَتَكُونُ سَبَبًا لِعَدَمِ تَعَاطِيهَا وَلُزُومِ اللَّازِمَةِ، وَإِلَّا لَمْ يَسْتَقَرَّ بَيْعٌ وَلَا غَيْرُهُ، وَوَقَفْنَا (۱) عَزَلَ الْوَكِيلِ عَلَى عِلْمِهِ دَفْعًا لِلْحَرَجِ عَنْهُ، وَكَذَا عَزَلَ الْقَاضِي وَصَاحِبُ وَظِيفَتِهِ. وَمِنْهُ إِبَاحَةُ النَّظَرِ لِلطَّبِيبِ وَالشَّاهِدِ، وَعِنْدَ الْخُطْبَةِ وَلِلسَّيِّدِ. وَمِنْهُ جَوَازُ النِّكَاحِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ لِمَا فِي اشْتِرَاطِهِ مِنَ الْمَشَقَّةِ الَّتِي لَا يَتَحَمَّلُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فِي بَنَائِهِمْ وَأَخْوَانِهِمْ، مِنْ نَظَرِ كُلِّ خَاطِبٍ؛ فَنَاسَبَ التَّبَسُّرُ فَلَمْ يَكُنْ فِيهِ خِيَارٌ رُؤْيِيَّةٌ بِخِلَافِ الْبَيْعِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ قَبْلَ الرُّؤْيَةِ وَلَهُ الْخِيَارُ لِعَدَمِ الْمَشَقَّةِ، وَمِنْ ثَمَّ قُلْنَا: إِنَّ الْأَمْرَ إِجْبَابٌ فِي النِّكَاحِ بِخِلَافِ الْبَيْعِ، وَمِنْ هُنَا وَسَّعَ فِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فَجَوَّزَهُ بِلَا وَلِيٍّ وَمِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ عَدَالَةِ الشُّهُودِ، وَلَمْ يُفْسِدْهُ بِالشُّرُوطِ الْمُفْسِدَةِ، وَلَمْ يَخْصُصْهُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ وَالتَّزْوِيجِ، بَلْ قَالَ: يَنْعَقِدُ بِمَا يُفِيدُ مِلْكَ الْعَيْنِ لِلْحَالِ، وَصَحَّحَهُ بِحُضُورِ ابْنَيْ الْعَاقِدَيْنِ وَنَاعِسَيْنِ وَسُكَارَى يَذْكُرُونَهُ بَعْدَ الصَّخْوِ، وَبِعِبَارَةِ النِّسَاءِ وَجَوَّزَ شَهَادَتَهُنَّ فِيهِ، فَانْعَقَدَ بِحَضْرَةِ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ، كُلُّ ذَلِكَ دَفْعًا لِمَشَقَّةِ الزَّنا وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ.

وَمِنْ هُنَا قِيلَ عَجِبْتُ لِحَنَفِيِّ يَزْنِي. وَمِنْهُ إِبَاحَةُ أَرْبَعِ نِسْوَةٍ؛ فَلَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى وَاحِدَةٍ تَبْسِيرًا عَلَى الرَّجُلِ وَعَلَى النِّسَاءِ أَيْضًا لِكَثْرَتِهِنَّ، وَلَمْ يَزِدْ عَلَى أَرْبَعَةٍ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَشَقَّةِ عَلَى الرَّجُلِ فِي الْقَسَمِ وَغَيْرِهِ. وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الطَّلَاقِ لِمَا فِي الْبَقَاءِ عَلَى الزَّوْجِيَّةِ مِنَ الْمَشَقَّةِ عِنْدَ التَّنَافُرِ، وَكَذَا مَشْرُوعِيَّةُ الْخُلْعِ وَالْإِفْتِدَاءِ وَالرَّجْعَةِ فِي الْعِدَّةِ قَبْلَ الثَّلَاثِ، وَلَمْ يُشْرَعْ دَائِمًا لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَشَقَّةِ عَلَى الزَّوْجَةِ. وَمِنْهُ وَقُوعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَوْلَى بِمُضِيِّ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ دَفْعًا لِلضَّرَرِ عَنْهَا.

ترجمہ: اور تخفیف کے (مظاہر میں سے) عقود جائزہ کا جواز ہے، اس لئے کہ ان کا لزوم شاق ہوتا، جو باہمی لین دین نہ ہونے کا سبب بن جاتا، اور عقود لازمہ کے لزوم (میں بھی تخفیف ہے) ورنہ کوئی بیع وغیرہ برقرار نہ رہ پاتی، اور ہم نے وکیل سے حرج کو دور کرنے کے پیش نظر اسکی معزولی کو اس کے علم پر موقوف رکھا اور ایسے ہی قاضی اور صاحب وظیفہ کے عزل کو (ان کے علم پر موقوف رکھا) (اور تخفیف کے

(۱) کذا فی النسخة الهندیة المتداولة، والصحیح: "وقفنا" بتقديم القاف علی الفاء من التوقیف لا من التوفیق.

مظاہر میں سے) طیب اور گواہ کے لئے (غیر محرم یا ستر کو) دیکھنے کی اجازت ہے، اور پیغام نکاح کے وقت اور آقا کے لئے (بوقت خریداری) دیکھنے کی (اجازت) اور (مظاہر تخفیف میں سے) لڑکی کو دیکھے بغیر نکاح کا جواز ہے، اس لئے کہ ہر نکاح کے پیغام دینے والے کے لئے دیکھنے کی شرط قرار دینے میں وہ مشقت ہے جس کو لوگ اپنی بیٹیوں اور بہنوں کے بارے میں برداشت نہیں کرتے، لہذا اس میں تیسیر مناسب ہے، اسی وجہ سے اس میں اختیار رویت بھی نہیں، برخلاف بیع کے، کہ وہ (مبیع کی) رویت سے پہلے بھی صحیح ہے اور اس میں مشتری کو اختیار رویت بھی حاصل ہے، کہ اس میں کوئی مشقت نہیں، اور اسی (تیسیر کی) وجہ سے ہم نے یہ کہا ہے کہ نکاح میں صیغہ امر ایجاب شمار ہوگا برخلاف بیع کے، اور اسی (تخفیف کے پیش نظر) امام ابوحنیفہؒ نے نکاح میں وسعت اختیار کی ہے، چنانچہ انہوں نے نکاح کو بغیر ولی کے جائز قرار دیا اور گواہان کے عادل ہونے کی شرط بھی نہیں رکھی، اور نہ شروط فاسدہ کی وجہ سے نکاح کو فاسد کہا اور نہ اس (کے انعقاد) کو لفظ نکاح اور تزویج کے ساتھ خاص کیا، بلکہ ہر اس لفظ سے جو فی الحال ملک عین کا فائدہ دے منعقد ہونے کی بات کہی، اور اس کو عاقدین کے بیٹوں اور اونگھنے والے اور نشہ میں مدہوش گواہان کی موجودگی میں (بھی) صحیح قرار دیا، جبکہ ان کو نیند اور نشہ کے زوال کے بعد نکاح یاد رہے، اور خود عورتوں کے الفاظ سے بھی (جائز قرار دیا) اور نکاح میں عورتوں کی گواہی بھی جائز رکھی، چنانچہ ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا، یہ سب (تخفیفات) زنا اور اس پر مرتب ہونے والی (دنیوی و اخروی سزا کی) مشقت سے بچانے کے لئے ہے، اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ: حنفی مسلک والے شخص پر مجھے تعجب ہے کہ وہ زنا کیوں کرتا ہے؟ اور انہی (تخفیفات) میں سے چار عورتوں سے نکاح کا جواز ہے، چنانچہ مردوں کی سہولت کے پیش نظر صرف ایک پر اکتفاء نہیں کیا، اور (آسمیں) عورتوں کے لئے بھی (سہولت) ہے، کیونکہ ان کی تعداد زیادہ ہے، اور چار سے زیادہ کی (بھی) اجازت نہیں دی، کیونکہ آسمیں مرد کو باری اور دیگر حقوق (کی ادائیگی) میں مشقت ہوگی، اور انہی (تخفیفات) میں سے طلاق کی مشروعیت ہے، کیونکہ باہمی ناپسندیدگی (پیدا ہونے) کے بعد نکاح کو باقی رکھنے میں مشقت ہے، اور اسی وجہ سے خلع اور اداء فدیہ کا جواز ہے، اور تین طلاق سے قبل عدت میں رجعت (کی اجازت بھی اسی لئے) ہے، اور رجعت ہر حال میں مشروع نہیں کی گئی، کیونکہ آسمیں زوجہ کے حق میں مشقت ہے، اور انہی (تخفیفات) میں سے چار ماہ گزرنے کے بعد ایلاء کرنے والے کی

جانب سے وقوع طلاق کا حکم ہے، تاکہ عورت کو ضرر نہ ہو۔

عقود جائزہ کے جواز اور عقود لازمہ کے لزوم میں بھی تخفیف ہے:

تشریح: وَمِنْ التَّخْفِيفِ جَوَازُ الْعُقُودِ الْجَائِزَةِ الْخ: عقود و معاملات دو قسم کے ہیں:

(۱) عقود جائزہ: یعنی وہ عقود جن کو اپنے طور پر فسخ کیا جاسکتا ہو، خواہ دوسرا فریق فسخ پر راضی ہو

یا نہ ہو، پھر ایسے معاملات دو قسم کے ہیں:

(الف) ہر دو فریق کو یہ فسخ کا اختیار ہو، ایسے معاملات یہ ہیں: شرکت، وکالت، مضاربہ،

وصیت، عاریت، ودیعت، قرض، قضاء اور تمام عہدے، ان معاملات کو ہر فریق جب چاہے دوسرے کی مرضی کے بغیر فسخ کر سکتا ہے۔

(ب) صرف ایک فریق کو فسخ کا اختیار ہو، ایسے معاملات یہ ہیں: رہن: اسمیں مرہن کو حق فسخ

ہے راہن کو نہیں، کتابت: اسمیں غلام کو حق فسخ ہے آقا کو نہیں، کفالت: اسمیں مکفول لہ (قرض خواہ) کو حق فسخ ہے کفیل کو نہیں، امان: اسمیں حربی کافر کو حق فسخ ہے مسلمان امان دہندہ کو نہیں۔

(۲) عقود لازمہ: یعنی وہ عقود جن کو انعقاد کے بعد فریقین کی باہمی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں کیا

جاسکتا، ایسے عقود یہ ہیں: بیع، صرف، سلم، تولیہ، مرابحہ، وصیہ، صلح، حوالہ، اجارہ، مزارعت، مساقاۃ، ہبہ جبکہ کوئی مانع رجوع بھی موجود ہو، اداء مہر، خلع اور نکاح جبکہ عاقدین عاقل بالغ اور آزاد ہوں۔

عقود میں اصل لزوم ہی ہے کیونکہ قرآن کریم نے تنفیذ عقود کو لازم کیا ہے: اوفوا بالعقود

(۱) اور امام اعظم ابوحنیفہ و امام مالک کے مذہب کے مطابق محض ایجاب و قبول سے عقد لازم ہو جاتا ہے

اور امام شافعی و احمد کے یہاں جب عاقدین بالفعل جدا ہو جائیں اس وقت عقد لازم ہوتا ہے۔ (۲)

ان عقود و معاملات میں جو ”عقود جائزہ“ ہیں ان کا جواز بھی ازراہ تخفیف ہے، اس لئے کہ اگر ان

کو لازم کیا جاتا تو کوئی بھی ان پر اقدام کی جرأت نہ کرتا، جس کی وجہ سے وہ مقاصد اور منافع حاصل نہ

ہوتے جس کی وجہ سے ان کو مشروع کیا گیا ہے، اسی طرح جو ”عقود لازمہ“ ہیں ان کے لزوم میں بھی تخفیف

(۱) المائدة: ۱۔

(۲) الأشباه والنظائر لابن نجيم / الفن الثالث / أحكام العقود۔ موسوعة الفقه الإسلامي ۱۰ / ۲۳۲۔

وتیسیر ہے، اس لئے کہ اگر وہ لازم نہ ہوتے تو کوئی بھی بیع برقرار نہ رہ پاتی، جو فریق جب چاہتا اس کو فسخ کر دیتا، جس سے دوسرے فریق کو خسارہ و نقصان ہوتا۔

وکیل کی معزولی کے لئے اس کو اطلاع ہونا شرط:

وَوَقَفْنَا عَزَلَ الْوَكِيلِ عَلَى عِلْمِهِ الْخ: فقہاء احناف نے وکیل کی معزولی کو اس کے علم پر موقوف رکھا، جب تک اس کو اپنی معزولی کی اطلاع نہ ہو وہ وکیل برقرار رہے گا، لہذا اگر موکل نے وکیل کو معزول کر دیا، مگر ابھی اس کو اطلاع نہیں ہوئی اور اس نے حسب وکالت کوئی تصرف کیا تو وہ تصرف موکل کی جانب سے شمار ہوگا اور اس پر نافذ ہوگا، وکالت اگرچہ عقود جائزہ میں سے ہے جس کی وجہ سے ہر فریق کو اس کے فسخ کا اختیار ہے مگر اس کے فسخ کو وکیل کے علم پر اس لئے موقوف رکھا گیا تا کہ اس کو پریشانی و مشقت نہ ہو، کیونکہ حقوق عقد اسی سے متعلق ہوتے ہیں، اگر بغیر علم کے وہ معزول ہو جائے تو معاملات خراب ہوں گے، امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور راجح قول کے مطابق امام احمد بن حنبل کے یہاں وکیل اطلاع کے بغیر بھی معزول ہو جائے گا۔

اور وکیل کو معزولی کی اطلاع دینے کے متعدد طریقے ہیں: (الف) اسی کی موجودگی میں اس کو معزول کیا جائے، (ب) بذریعہ خط یا فون اطلاع دیدی جائے، (ج) کوئی قاصد بھیج کر باخبر کر دیا جائے، (د) دو افراد یا کسی ایک عادل یا مستور الحال شخص کے ذریعہ مطلع کر دیا جائے، ان سب صورتوں کے ذریعہ دی گئی اطلاع معتبر قرار پائے گی، چنانچہ اس کے بعد اس کا تصرف موکل کے حق میں نافذ نہیں ہوگا۔

اور وکیل عزل کی اطلاع سے اس وقت معزول ہوگا، جبکہ وکالت سے غیر کا حق وابستہ نہ ہو، اگر اس سے کسی اور کا بھی حق وابستہ ہو تو پھر وکیل معزولی کی اطلاع کے بعد بھی معزول نہیں ہوگا، مثلاً یہ کہ راہن نے کسی کو راہن کی مدت پوری ہونے پر مال مرہون کے بیچنے اور مرہون کا قرض ادا کرنے کا وکیل بنایا، تو اس صورت میں راہن جو موکل ہے اس وکیل کو معزول نہیں کر سکتا، الا یہ کہ مرہون راضی ہو، کیونکہ اس مال مرہون کی فروختگی کی وکالت سے مرہون کا بھی حق وابستہ ہے۔

نیز جس طرح موکل وکیل کو معزول کرے اس کے لئے وکیل کو مطلع کرنا شرط ہے، اسی طرح

اگر وکیل خود معزول ہو رہا ہو تو اس کے لئے بھی مؤکل کو مطلع کرنا شرط ہے، تاکہ مؤکل دھوکہ میں نہ رہے اور اس میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔ (۱)

اسی طرح قاضی اور صاحبِ وظیفہ یعنی ملازم کو معزول کرنے کے لئے بھی ان کو مطلع کرنا شرط ہے، اس کے بغیر وہ اپنے منصب و عہدے سے معزول نہیں ہوں گے، اور ان کا فیصلہ و تصرف حسب سابق نافذ و معتبر ہوگا، کیونکہ ان کی حیثیت بھی وکیل کی ہوتی ہے۔

طیب و ڈاکٹر کے لئے ضرورتاً غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت:

وَمِنْهُ إِبَاحَةُ النَّظَرِ لِلطَّيِّبِ وَالشَّاهِدِ الْخ: عام احوال میں اجنبی و غیر محرم عورت کو دیکھنا ممنوع و ناجائز ہے، مگر مشقت و تنگی کے پیش نظر چند لوگوں کو اور چند مواقع پر اس کی اجازت دی گئی ہے:

(۱) طیب و ڈاکٹر، اس کے لئے اجازت ہے کہ یہ غیر محرم مریض کو دیکھ لے، ظاہر ہے کہ اگر طیب کو بھی دیکھنے کی اجازت نہ ہو تو اس میں سخت تنگی و دشواری ہے، اس کے بغیر مریض کا علاج مشکل ہوگا۔

البتہ صرف موضعِ مرض دیکھے یا جس قدر مرض کی تشخیص و علاج کے لئے ضروری ہو اتنا دیکھے، اور اس حد تک دیکھنے کے لئے بھی دو شرطیں ہیں: (الف) عورت کے ساتھ خلوت نہ ہو، کم از کم عورت کا محرم یا شوہر موجود ہو، (ب) کوئی معالج عورت میسر نہ ہو۔ پھر چہرہ و ہاتھ پیر معمولی مرض میں بھی دیکھنے کی اجازت ہے اور اس کے علاوہ باقی بدن دیکھنا اس مرض میں جائز ہے جس میں تیمم جائز ہو جاتا ہے اور شرمگاہ اور اس کے ارد گرد کا حصہ دیکھنا صرف شدید ضرورت کے موقع پر جائز ہے، (۲) نیز یہ اجازت صرف طیب اور ڈاکٹر کو ہے، یا جو اس کے ساتھ علاج میں شریک ہوں، باقی اس وقت جو زائد لوگ ہوں ان کے لئے دیکھنا جائز نہیں۔

مرد کے اعضاءِ مستورہ کے علاج میں بھی یہی تفصیل ہے کہ بوقت ضرورت اور بقدر ضرورت ہی ان کو دیکھنا جائز ہوگا۔

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۷/۴۹۳، كنز الدقائق ص ۲۸۵۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۳/۵۵۵۔

شہادہ وقاضی کے لئے غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت:

(۲) شہادہ وگواہ: اس کے لئے بھی اجازت ہے کہ یہ گواہی دینے کی نیت سے اور اسی طرح گواہی دیتے وقت عورت کو دیکھ لے، حتیٰ کہ اگر گواہی کے لئے عورت کے مخصوص اعضاء بھی دیکھنے کی حاجت ہو تو اس کی بھی اجازت ہے، بشرطیکہ کوئی عورت موجود نہ ہو۔

حاکم وقاضی کے لئے بھی یہی حکم ہے، ان کو بھی اجازت ہے کہ وہ بوقت فیصلہ غیر محرم عورت پر نگاہ ڈال سکتے ہیں، ان کو بھی یہ اجازت اس لئے ہے کہ اس کے بغیر حقدار کی تعیین اور ملزم کی شناخت اور فیصلہ دشوار ہے۔

مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت:

(۳) خطبہ کے موقع پر: ”خطبہ“ خ کے کسرہ کے ساتھ ہے، بمعنی نکاح کا پیغام دینا، اس موقع پر بھی اجازت ہے کہ لڑکا لڑکی کو دیکھ لے، اور اس کے دو طریقے احادیث سے ثابت ہیں:

(الف) بالواسطہ دیکھا جائے، مثلاً گھر کی مستورات لڑکی کو دیکھ لیں، اور لڑکے کو مطلع کر دیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام سلمہؓ کو ایک عورت کو دیکھنے کے لئے بھیجا تھا اور فرمایا تھا: ”انظری الی عرقوبها وشمی عوارضها“ (۱) یعنی اس کی پنڈلیاں دیکھنا اور اس کے دانت دیکھنا، مطلب یہ ہے کہ قدم اور چہرہ دیکھنا، چہرہ سے خوبصورتی کا اندازہ ہو جاتا ہے اور قدم سے صحت و تندرستی کا۔

(ب) بلا واسطہ دیکھنا، یعنی لڑکا خود دیکھے، یہاں اصل اسی صورت کا تذکرہ مقصود ہے، اس کی بھی اجازت ہے، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے ایک لڑکی کو نکاح کا پیغام دیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: ”انظر الیها فانہ احری ان یؤدہ بینکما“ (۲) یعنی اس کو دیکھ لینا، اس سے تم دونوں میں موافقت اور ہم آہنگی پیدا ہوگی، لیکن اس کے لئے صرف چہرہ اور ہاتھ و پیر دیکھنے کی اجازت ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، اس کے علاوہ نہیں، کیونکہ اتنے سے مقصد پورا ہو جاتا ہے، چہرہ سے حسن و جمال اور ہاتھ و پیر سے

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۸/۳۵۔

(۲) الترمذی/النکاح/ما جاء فی النظر الی المخطوبة، النسائی/النکاح/إباحة النظر قبل التزوج۔

صحت و تندرستی کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ اور ایک بار دیکھنا کافی نہ ہو تو بار بار بھی دیکھا جاسکتا ہے، اور غور سے بھی دیکھا جاسکتا ہے، گو شہوت پیدا ہو جائے، البتہ یہ دیکھنا باقاعدہ نہ ہو، بلکہ چھپ چھپا کر یا آمد و رفت کے موقع پر دیکھ لیا جائے، حضرت جابرؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت دی تھی، تو میں نے ایک لڑکی کو پیغام بھیجا اور میں اس کو چھپ کر دیکھتا تھا، یہاں تک کہ وہ مجھے پسند آگئی، پھر میں نے اس سے نکاح کر لیا۔ (۱)

نیز باقاعدہ دیکھنا اس کو لوگوں کی غیرت بھی پسند نہیں کرتی، جیسا کہ مصنف نے آئندہ ذکر کیا ہے، نیز جیسے لڑکے کو یہ اجازت ہے کہ وہ لڑکی کو دیکھ لے، ایسے ہی لڑکی کو بھی اس کی اجازت ہے، بلکہ فقہاء نے لکھا ہے کہ لڑکی کے لئے لڑکے کو دیکھنا زیادہ ضروری ہے، اس لئے کہ نکاح کے بعد لڑکی ناپسند ہو تو شوہر کے لئے اس کو چھوڑنے کا بھی راستہ کھلا ہوا ہے، اور دوسری شادی کا بھی، جبکہ لڑکی کے لئے یہ دونوں راستے مسدود ہیں۔ (۲)

آجکل اس مقصد کے لئے زوجین ایک دوسرے کے فوٹو دیکھتے ہیں، یہ شرعاً جائز نہیں اور اس سے مقصد بھی حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ فوٹو کیسے بھی بنائے جاسکتے ہیں۔

نکاح سے قبل ہر دو کے لئے دیکھنے کی اجازت اس لئے ہے کہ نکاح زندگی بھر کا معاملہ ہوتا ہے، یہ ریت کا گھروندا نہیں کہ جب چاہا توڑ دیا اور جب چاہیں بنالیں، اس کے ٹوٹنے سے نکاح کے مقاصد بھی حاصل نہیں ہوتے، شوہر و بیوی کی سابقہ حیثیت بھی باقی نہیں رہتی، اور پورا خاندان متاثر ہوتا ہے، اس وجہ سے نکاح کا اقدام کرنے سے پہلے اس کی اجازت دی گئی۔

آقا کے لئے بوقت خریداری باندی کو دیکھنے اور چھونے کی اجازت:

(۴) آقا: آقا کو اگر باندی خریدنے کی ضرورت ہو تو خریدتے وقت وہ اس کے اعضاء کو دیکھ سکتا ہے، بلکہ چھو بھی سکتا ہے، خواہ شہوت پیدا ہو جائے، اور اس کے ساتھ خلوت و سفر کی بھی گنجائش ہے، کیونکہ (۱) أَبُو دَاوُدَ / النِّكَاحُ رِبَابُ فِي الرَّجُلِ يَنْظُرُ إِلَى الْمَرْأَةِ وَهُوَ يَرِيدُ تَزْوِيجَهَا، وَلَفْظُهُ: إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمْ الْمَرْأَةَ لِمَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْظُرَ مِنْهَا إِلَى مَا يَدَّهْوُ إِلَى نِكَاحِهَا، فَلْيَفْعَلْ، قَالَ جَابِرٌ: فَخَطَبْتُ جَارِيَةً فَكُنْتُ أُنْجِبُهَا، حَتَّى رَأَيْتُ مِنْهَا مَا دَعَانِي إِلَى نِكَاحِهَا، فَتَزَوَّجْتُهَا۔

آئندہ باندی سے ان امور کی حاجت پیش آئے گی، لہذا اس کو اچھی طرح دیکھنے اور جانچنے کی اجازت ہے۔ (۱)

وَمِنْهُ جَوَازُ النِّكَاحِ مِنْ غَيْرِ نَظَرِ الْخ: نکاح کے جواز اور اس کی تمامیت کو دیکھنے پر موقوف نہیں رکھا گیا اور نہ اس میں خیارِ رؤیت دیا گیا، یہ بھی ازراہ تخفیف و تسیر ہے، اس لئے کہ اگر اس کے بغیر نکاح کے عدم انعقاد اور اس کے ناتمام ہونے کا حکم ہوتا تو اس میں لوگوں کے لئے سخت حرج و مشقت تھی، لوگوں کی غیرت اس کی اجازت نہیں دیتی، کہ وہ نکاح کا پیغام دینے والوں کو اپنی بیٹیاں و بہنیں سامان تجارت کی طرح دکھائیں، یا نکاح کرنے والے نکاح کے بعد دیکھ کر نکاح رد کر دیں، اس لئے شریعت نے ازراہ سہولت بن دیکھے نکاح جائز قرار دیا اور اس میں خیارِ رؤیت مشروع نہیں کیا، بیع کی نوعیت چونکہ ایسی نہیں ہے، اس لئے بن دیکھے بیع کی صورت میں خیارِ رؤیت کا حق رکھا۔

نکاح کے صیغہ امر سے انعقاد کا حکم:

وَمِنْ ثَمَّ قُلْنَا: إِنَّ الْأَمْرَ إِيجَابٌ فِي النِّكَاحِ الْخ: عقد نکاح میں صیغہ امر بھی ایجاب کے درجہ میں ہے، لہذا اگر کوئی شخص دوسرے سے اس کی بیٹی کے بارے میں کہے: ”زوجنی بنتک“ کہ اپنی بیٹی کا مجھ سے نکاح کر دو، وہ شخص کہے: ”زوجتکھا“ یعنی میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تم سے کر دیا تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، حالانکہ ایجاب امر کے صیغہ کے ساتھ ہوا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اگر لڑکی والے کے ”زوجتکھا“ کے کہنے کے بعد بھی نکاح تام نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر ”زوجتکھا“ کے الفاظ کو رد کر دے اور نکاح قبول نہ کرے اور لڑکی والے کے لئے یہ بات باعث عار ہوگی، کیونکہ لوگ کہیں گے کہ فلاں شخص نے اپنی لڑکی کے نکاح کی پیشکش کی تھی، مگر اس کو قبول نہیں کیا گیا، اور یہ بات لڑکی کے کسی اور جگہ عقد نکاح میں بھی رکاوٹ بن سکتی ہے، اس لئے نکاح میں صیغہ امر کو بھی ایجاب تسلیم کیا گیا، اور بیع کو رد کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں کی جاتی، اس لئے بیع میں صیغہ امر ایجاب قرار نہیں دیا گیا۔ (۲)

(۱) تبیین الحقائق ۲۰/۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۹۶/۲۔

(ب) وہ شروط جو نکاح کے احکام اور اس کے تقاضوں کے خلاف ہوں، مثلاً یہ کہ شوہر مہر اور نان نفقہ نہیں دیگا، بیوی شوہر کے گھر نہیں رہے گی، ایسی شرطیں بالاتفاق غیر معتبر ہیں اور ان کے باوجود نکاح منعقد ہو جائے گا۔

(ج) ایسی شرطیں جو اگرچہ عقد کا تقاضہ نہ ہوں، مگر احکام نکاح کے خلاف بھی نہ ہوں، مثلاً یہ کہ: شوہر دوسری شادی نہیں کرے گا، بیوی کو سفر میں لے کر نہیں جائے گا، موجودہ مکان کے علاوہ کہیں اور نہیں رکھے گا، ایسی شرطوں سے بھی بالاتفاق عقد فاسد نہیں ہوگا، مگر خود ان شرطوں کو پورا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام صاحب اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان کو پورا نہیں کیا جائے گا، اور امام مالک فرماتے ہیں کہ ان کو پورا کرنا مستحب ہے اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ان کو پورا کرنا واجب ہے۔

(د) ایسی شرطیں جو مقاصد نکاح کے خلاف ہوں، مثلاً یہ کہ شوہر طلی نہیں کرے گا، اتنے دنوں کے بعد اس کو طلاق دینا لازم ہوگا، امام صاحبؒ کے یہاں یہ شرطیں بھی کالعدم ہیں اور نکاح صحیح ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں ان کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا، اور امام مالکؒ کے یہاں اگرچہ نکاح ہو جائے گا، مگر دخول سے قبل اس نکاح کو فسخ کرنا واجب ہے، البتہ اگر دخول ہو جائے تو پھر فسخ واجب نہیں ہے۔ (۱)

نکاح کے لئے کسی خاص لفظ کا عدم لزوم:

امام صاحبؒ کے یہاں نکاح کے انعقاد کے لئے خاص لفظ نکاح یا لفظ تزویج لازم نہیں، بلکہ ہر اس لفظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا، جو فی الحال تملیک عین اور تازندگی بقاء نکاح پر دلالت کرتا ہو، مثلاً لفظ بیع، ہبہ، صدقہ، عطیہ، تملیک، قرض، صلح، سلم، صرف، جعل اور بیع و شراء، بشرطیکہ نکاح کی نیت یا اس پر قرینہ موجود ہو اور گواہان بھی سمجھ جائیں کہ نکاح ہو رہا ہے، یہی امام مالکؒ کا بھی مذہب ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں صرف لفظ نکاح یا تزویج ہی سے نکاح منعقد ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور لفظ سے نہیں۔

نکاح وغیرہ معاملات میں جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں وہ چند طرح کے ہیں:

(الف) وہ الفاظ جو تملیک عین اور تا زندگی بقاء ملک پر دلالت کرتے ہیں، جیسے مذکورہ قسم کے الفاظ، ان میں سے ہر لفظ دوسرے کو فی الحال عین کا مالک بنادینے اور ہمیشہ کے لئے اس عین کے اس کی ملک ہو جانے پر دلالت کرتا ہے، ان سے انعقاد نکاح کا حکم وہ ہے جو اوپر ذکر کیا گیا۔

(ب) وہ الفاظ جو تملیک عین پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ تملیک منفعت پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً: اباحت، عاریت، اجارہ، ان سے بالاتفاق نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

(ج) وہ الفاظ جو نہ تملیک عین پر دلالت کرتے ہیں اور نہ تملیک منفعت پر جیسے: رہن، ودیعت، ان سے بھی بالاتفاق نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

(د) وہ الفاظ جو آئندہ تملیک عین پر دلالت کرتے ہیں، فی الحال تملیک عین پر دلالت نہیں کرتے، مثلاً: وصیت، کہ یہ لفظ مرنے کے بعد ملکیت پر دلالت کرتا ہے، اس سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

(ر) وہ الفاظ جو فی الحال تملیک عین پر دلالت کریں مگر تا زندگی بقاء ملک پر دلالت نہ کریں جیسے لفظ متعہ، کہ یہ لفظ کچھ وقت کے لئے ملکیت کے حصول کو بتلاتا ہے، ہمیشہ ہمیش کے لئے نہیں، اس سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ (۱)

عاقدين کے بیٹوں کی شہادت سے نکاح کے انعقاد کا حکم:

وَصَحَّحَهُ بِحُضُورِ ابْنَيْ الْعَاقِدَيْنِ النُّخ: امام صاحب کے یہاں نکاح عاقدين کے بیٹوں کی موجودگی میں بھی ہو جائے گا، البتہ اگر کبھی ان کے نکاح کا معاملہ عدالت میں پہنچے اور قاضی نکاح کا ثبوت طلب کرے تو محض بیٹوں کی گواہی سے قاضی کے یہاں نکاح کا ثبوت نہیں ہوگا، تاوقتیکہ ان کے علاوہ کوئی اور گواہی نہ دیدے اور امام احمد بن حنبل کے یہاں عاقدين کے بیٹوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا۔ (۲)

اونگھ رہے گواہان کی موجودگی میں انعقاد نکاح کا حکم:

اسی طرح امام صاحب کے مذہب کے مطابق اگر گواہ اونگھ رہے ہوں تب بھی نکاح منعقد ہو جائے

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۵۱/۸۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۸۷/۸۔

گا، ”نعاس“ کے معنی اونگھنے کے ہیں جس میں سر ہلتا رہتا ہے، اور آنکھیں کھلتی و بند ہوتی رہتی ہیں، اور اگر آنکھیں مستقل بند ہوں، مگر دل میں غفلت پیدا نہ ہوئی ہو اس کو ”سُتہ“ کہتے ہیں، اور اگر آنکھ بند ہونے کے ساتھ دل بھی غافل ہو جائے اس کو ”نوم“ کہتے ہیں (۱)، ان میں سے نَعاس و سُتہ کی حالت میں نکاح منعقد ہو جائے گا کہ دل بیدار ہونے کی وجہ سے دل و دماغ ایجاب و قبول کے الفاظ سنیں گے بھی اور سمجھیں گے بھی، البتہ نوم کی حالت میں نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ قلب کے غافل ہونے کی وجہ سے ایجاب و قبول کے الفاظ نہ سنے جاسکیں گے، اور نہ سمجھے جاسکیں گے یہی قول راجح ہے، علامہ زیلعیؒ نے حالت نوم میں بھی نکاح کو صحیح قرار دیا ہے، مگر دیگر فقہاء نے اس کی تردید فرمائی ہے۔ (۲)

نشہ میں مدہوش گواہان کی موجودگی میں انعقاد نکاح کا حکم:

امام صاحبؒ نے اگر گواہان نشہ میں ہوں تب بھی نکاح کو صحیح قرار دیا، بشرطیکہ نشہ ختم ہونے کے بعد ان کو نکاح یاد رہے، اور اگر نشہ اس قدر زیادہ ہو کہ نشہ کے ختم ہونے کے بعد نکاح یاد نہ آئے تو پھر وہ نکاح منعقد نہیں قرار پائے گا، کہ یہ اس کی علامت ہے کہ انہوں نے ایجاب و قبول کے الفاظ نہ سنے اور نہ سمجھے۔ یہاں مصنفؒ نے یہی قول ذکر کیا ہے، لیکن علامہ زیلعیؒ نے تحریر کیا ہے کہ گواہان نشہ میں ہوں تو اس وقت نکاح ہوگا، جبکہ وہ سمجھ رہے ہوں کہ نکاح ہو رہا ہے، گو بعد میں یاد نہ آئے، اور اگر نشہ اتنا زیادہ ہو کہ ان کو معلوم نہ ہو کہ کیا ہو رہا ہے، تو پھر ان کی موجودگی میں نکاح نہیں ہوگا، مصنفؒ نے بھی ”البحر الرائق“ میں یہی قول لکھا ہے (۳) لیکن ان دونوں اقوال کا حاصل ایک ہی ہے، کیونکہ نشہ کے خاتمہ کے بعد یا اسی وقت رہے گا، جبکہ بوقت نکاح معلوم و مفہوم ہو کہ نکاح ہو رہا ہے اور اگر بوقت نکاح اتنا شعور و فہم نہ ہو تو پھر بعد میں یاد بھی نہ آئے گا۔

عورت کے ایجاب و قبول سے انعقاد نکاح کی اجازت:

امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق عورتوں کی عبارت سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے، لہذا اگر لڑکی

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية مادة: نَعاس و نوم۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/۹۹، البحر الرائق ۳/۹۴، شامی ۲/۲۷۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۲/۹۹، البحر الرائق ۳/۹۵۔

اپنا نکاح خود کرے، یا بحیثیت وکیل کسی اور کا نکاح کرائے، یا اپنے نکاح کا کسی اور کو وکیل بنا کر اس کے واسطے سے نکاح کرے تو ان سب صورتوں میں نکاح منعقد ہو جائے گا، اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت خود نکاح نہیں کر سکتی نہ اپنا اور نہ کسی اور کا۔ (۱)

نکاح کے انعقاد کے لئے گواہان کا مرد ہونا لازم نہیں:

امام صاحب نکاح کے انعقاد کے لئے عورتوں کی شہادت بھی کافی قرار دیتے ہیں، گواہان کا مرد ہونا ہی شرط نہیں قرار دیتے، لہذا ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہو جائے گا، اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں نکاح کے گواہان کا مرد ہونا شرط ہے، کم از کم دو مرد ہوں تب ہی نکاح ہوگا، ورنہ نہیں۔ (۲)

اس قدر آسانیوں کے باوجود زنا کے ارتکاب پر تعجب!

مصنف فرماتے ہیں کہ امام صاحب کے مذہب میں نکاح میں یہ سب تیسرات و تخفیفات اس لئے ہیں تاکہ لوگوں کو نکاح کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے اور وہ زنا کے ارتکاب کی صورت میں اس پر مرتب ہونے والی دنیوی و اخروی سزا سے بچ سکیں، حنفی مذہب میں نکاح کی ان تیسرات و سہولتوں کو دیکھ کر کسی نے کہا ہے: ”عجبت لحنفی کیف یزنی“ کہ مجھے حنفی المسلمک شخص پر تعجب ہے کہ وہ اپنے مذہب میں نکاح کے انعقاد کے اس قدر آسان ہونے کے باوجود کیوں زنا کا ارتکاب کرتا ہے؟

ایک طرف شریعت مطہرہ میں نکاح کی ان سہولتوں کو ملاحظہ کیا جائے اور دوسری طرف اپنے معاشرہ کے حال پر غور کیا جائے، جس تناسب سے اس کے انعقاد میں سہولتیں دی گئی ہیں، اس سے کہیں زیادہ نکاح کو رسومات و خرافات اور غیر ضروری التزامات میں جکڑ دیا گیا ہے۔ فاللہ الممشکی۔

تعدد ازدواج کی اجازت اور اس کے مصالح:

وَمِنْهُ إِبَاحَةُ أَزْوَاجٍ نِسْوَةِ الْخ: چار عورتوں سے نکاح کی اجازت بھی تخفیف و تسیر اور مشقت و حرج کو دور کرنے کے پیش نظر ہے، اس میں مرد و عورت ہر دو کے لحاظ سے سہولت ہے، اگر اس کی اجازت نہ ہوتی تو دونوں کو بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑ سکتا تھا، مرد کے لئے اس میں اس معنی کر آسانی ہے کہ

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۹۲/۸۔

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۸/۸۳۔

بسا اوقات ایک منکوحہ سے مقصد نکاح پورا نہیں ہوتا، کیونکہ بہت سے مردوں میں قوت شہوانیہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے، یا موجودہ منکوحہ کے عمر رسیدہ ہونے، یا اس کے کسی اور عارض میں مبتلا ہونے، یا ناپسند ہونے کی وجہ سے اس سے صحبت نہیں کی جاسکتی، ان حالات میں اگر دوسرے نکاح کی اجازت نہ ہو تو انسان حرام کاری کا مرتکب ہو سکتا ہے، جو دنیا و آخرت اور فرد و معاشرہ ہر لحاظ سے مضر ہے۔

اور اس میں عورتوں کے لئے بھی آسانی ہے، کیونکہ بحیثیت مجموعی دنیا میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہے، ان کی زندگی عموماً گھر کی چہار دیواری میں گزرتی ہے، یا زائد سے زائد گھر کے اطراف میں، جہاں ان کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہوتا، جبکہ مرد کی زندگی خطرات میں گزرتی ہے، جنگ و قتال کا ذمہ اسی نے سنبھالا ہوا ہے، جس میں بہت سی مرتبہ ایک ہی جنگ میں ہزاروں لاکھوں لوگ لقمۂ اجل بن جاتے ہیں، اس لئے دنیا میں عورتیں مردوں کی بنسبت زائد ہیں، ایسی صورت حال میں اگر موجود مردوں کو ایک سے زائد نکاح کی اجازت نہ ہو تو بہت سی عورتوں کو چھت بھی نصیب نہ ہو سکے گی اور وہ نانِ شبینہ کی بھی محتاج ہوں گی، جس کی وجہ سے وہ در بدر بھیک مانگنے اور اپنی عفت و عصمت کا سودا کرنے پر مجبور ہوں گی، اس وجہ سے شریعت نے ایک سے زائد نکاحوں کی گنجائش عطاء کی ہے۔

نیز نکاح کی اصل غرض و غایت توالد و تناسل ہے، اسی لئے نکاح سے پیشتر لڑکی میں جو امور غور طلب ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ ”ولود“ یعنی زائد بچے جننے والی ہو، حدیث ہے: ”تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّي مَكَاثِرُ بِكُمْ الْأُمَمَ“ (۱) یعنی ایسی عورتوں سے نکاح کرو جو بہت محبت کرنے والی اور بہت بچے جننے والی ہوں، تاکہ میں تمہاری وجہ سے دیگر امتوں پر فخر کر سکوں، جبکہ بسا اوقات عورت بائجھ ہوتی ہے، اس سے اولاد نہیں ہو سکتی، اس لئے مزید نکاحوں کی اجازت دی گئی تاکہ نکاح کا اصل مقصود حاصل ہو، بلکہ اس حدیث کے پیش نظر پہلی منکوحہ سے اولاد ہونے کی صورت میں بھی اگر آدمی میں وسعت ہو اور وہ اور زوجات کے حقوق کا حقہ اداء کر سکتا ہو تو ایک سے زائد نکاح مطلوب و محمود ہے، حصول اولاد کا فطری اور شریعت کا تجویز کردہ طریقہ بھی یہی ہے، آجکل اس کے لئے جو مصنوعی طریقہ وجود پذیر ہوا ہے جس کو ڈاکٹروں کی اصطلاح میں ”ٹیسٹ ٹیوب بے بی“ کہا جاتا ہے، یہ غیر فطری ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سے غیر شرعی امور پر مشتمل ہے۔

(۱) أبو داود / النکاح / النہی عن تزویج من لم یلد من النساء (۲۰۵۰) النسائي / النکاح / کراہیۃ تزویج العقیم (۳۲۲۷)

لیکن ایک سے زائد نکاح کی اجازت محدود ہے، صرف چار عورتوں تک اس کی اجازت ہے، اور اس میں بھی دو شرطیں لازم ہیں:

(الف) ان کے نفقہ و اخراجات پر قدرت ہو، (ب) ان کے مابین نفقہ و اخراجات اور شب گزاری میں مساویانہ برتاؤ کیا جائے، البتہ ان ظاہری حقوق میں مساوات کے ساتھ اگر کسی ایک کی جانب قلبی میلان ہو تو وہ غیر اختیاری ہونے کی وجہ سے معاف ہے، اگر یہ شرطیں مفقود ہوں تو پھر ایک پر اکتفاء کرنا لازم ہے، بلکہ اگر ٹھیک ٹھیک ایک بیوی کے حقوق بھی اداء کرنا ممکن نہ ہو تو پھر ایک کی بھی اجازت نہیں، ایسی صورت میں روزے رکھے کماورد فی الحدیث۔

اور صرف چار کی اجازت اس لئے ہے کہ ایک تو اس سے زائد نکاح کرنے میں ان کے مذکورہ حقوق کی ادائیگی اور ان سب کے ساتھ مساویانہ برتاؤ مشکل ہوگا اور حق تلفی کا امکان بڑھ جائے گا، دوسرے یہ کہ عورت کو مہینہ میں کم و بیش ایک ہفتہ حیض آتا ہے، جسم میں صحبت ممنوع ہے، اور مہینہ میں ہفتے بھی چار ہیں، تو حیض کا ہفتہ چھوڑ کر ہر ماہ ایک بیوی کے ساتھ ایک ہفتہ کامل گزارا جاسکتا ہے، اس طرح ازدواجی زندگی منظم طریقے سے گزرے گی، اور اگر اس سے زائد بیویاں ہوں تو ایک بیوی کی باری مہینہ بھر کے بعد آئے گی، یا ان کو شوہر کے ساتھ ایک ماہ میں ہفتہ سے کم ساتھ میسر ہوگا، جس میں وہ نظم و انتظام نہیں پیدا ہو سکے گا، جو ہر ماہ مکمل ہفتہ ساتھ گزارنے میں ہے، اس لئے اس اجازت کو چار تک محدود رکھا گیا۔ (۱)

تعدد ازدواج کا یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو مخالفین اسلام کا موضوع ہیں، حالانکہ اسلام اس کا موجب نہیں، اسلام سے قبل تمام مذاہب میں اس کا رواج تھا اور اس کی کوئی حد مقرر نہیں تھی، جو جس قدر چاہے نکاح کر لیتا تھا، خواہ حقوق اداء ہوں یا نہ ہوں۔ مذہب اسلام نے اس کو محدود کیا اور صرف چار نکاحوں کی اجازت دی، اور اس کے لئے بھی متعدد قیود و شروط لگائیں جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ اس طرح لامتناہی شادیوں کے ذریعہ عورتوں پر جو ظلم و ستم ہوتا تھا اسلام نے اسکو ختم کیا، اور مخالفین الٹا اسلام کو مورد الزام قرار دیتے ہیں۔

خرد کا نام جنوں پڑ گیا، جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

طلاق کی مشروعیت و حکمت:

وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الطَّلَاقِ الْخ: طلاق کو بھی سہولت و تخفیف کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے، اس لئے کہ جب زوجین میں باہمی نفرت ہو جائے تو زندگی تلخ ہو جاتی ہے، ایسی صورت حال میں ساری زندگی گھٹ گھٹ کر جینے کے بجائے یہی بہتر ہے کہ طلاق کا کڑوا گھونٹ پی لیا جائے، تاکہ اس کے بعد زوجین اپنی پسند کا راستہ تلاش کرنے میں آزاد ہوں، اس لحاظ سے طلاق کی مشروعیت و جواز کسی نعمت سے کم نہیں، حضرات فقہاء نے تحریر کیا ہے کہ جیسے نکاح مسرتوں اور خوشیوں میں داخلہ کا دروازہ ہے تو طلاق الجھنوں و پریشانیوں سے نکلنے کا دروازہ ہے۔ (۱)

یہی وجہ ہے کہ عیسائی اور ہندو مذہب جن میں طلاق کا تصور نہیں تھا اور اس کی وجہ سے ان کے یہاں ایک مرتبہ نکاح کے بندھن میں بند جانے کے بعد، ہزار تلخیوں کے باوجود اس سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں تھا، جو ایک غیر فطری تصور ہونے کے ساتھ سخت مشقت و دشواری کا سبب تھا، اس لئے ان مذاہب کے متبعین نے اسلام کے ”نظام طلاق“ سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے یہاں بھی طلاق کی گنجائش پیدا کی، اور دین اسلام چونکہ دین فطرت ہے اور اس میں انسانی ضروریات کی بھرپور رعایت کی گئی ہے، اس لئے اس میں روز اول سے ہی طلاق کی گنجائش رکھی گئی۔

لیکن طلاق صرف ضرورت کے موقع پر اور معقول وجوہات کی بنیاد پر دی جائے، بلا ضرورت اور بلا کسی معقول وجہ کے طلاق دینا شرعاً پسندیدہ نہیں، بلکہ حدیث کی صراحت کے مطابق یہ اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ مبغوض اور شیطان کو سب سے زیادہ محبوب ہے: ”أَبْغَضُ الْحَالِلِ عِنْدَ اللَّهِ الطَّلَاقُ“ (۲) طلاق کی مثال آپریشن کی ہے، موقع بلا موقع اور وجہ بلا وجہ آپریشن نہیں کیا جاتا، اور نہ ہی آپریشن کی ضرورت کے باوجود اس سے گریز عقل مندی قرار دیا جاتا ہے، بلکہ جب مرض اس درجہ بڑھ جائے کہ بلا آپریشن صحت دشوار ہو تو آپریشن کر کے مریض کی جان بچائی جاتی ہے، اسی طرح طلاق موقع بلا موقع اور بات بے بات دینے کی چیز نہیں، اور جب ازدواجی زندگی تلخ ہو جائے تو پھر اس سے گریز عقل مندی

(۱) البحر الرائق ۳/۲۵۵۔

(۲) أبو داود / الطلاق / کراہیۃ الطلاق، رقم الحدیث ۲۱۸۷، ابن ماجہ / الطلاق / رقم الحدیث: ۲۰۱۸۔

نہیں، بلکہ طلاق کا اقدام کر کے آئندہ زندگی کو تلخیوں سے بچالینا ہی عقل و شرع کا تقاضہ ہے۔

خلع کی مشروعیت و حکمت:

وَكَذَٰلَا مَشْرُوعِيَّةُ الْخُلْعِ وَالْإِفْتِدَاءِ الْخ: ”خلع وافتداء“ یعنی عورت کا مہر معاف کر کے یا مزید کچھ مال دے کر شوہر سے علیحدہ ہو جانے کا جواز بھی سہولت و تخفیف کی بناء پر ہے، اس لئے کہ متعدد مصالح کی بناء پر طلاق کا اختیار صرف شوہر کو دیا گیا ہے، اور معاملات کی طرح اس کو عورت اپنے طور پر ختم نہیں کر سکتی، مگر اس بارے میں اس کو بالکل بے دست و پا بھی نہیں کیا گیا، وہ مہر معاف کر کے یا کچھ مال دے کر شوہر کی رضا سے علیحدگی حاصل کر سکتی ہے، اس سے عورت کے لئے بھی آسانی ہو گئی اور یہ معقول بھی ہے، کیونکہ مرد نے بھی بوقت نکاح مال خرچ کیا تھا، تو اگر عورت اس کو ختم کرنا چاہتی ہے تو وہ بھی مال خرچ کرے، البتہ اگر عورت مرد کی کوتاہی کی وجہ سے مال دے کر خلاصی پر مجبور ہو تو مرد کے لئے مال لینا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر مرد کی کوئی کوتاہی نہ ہو تو پھر مال لینے میں کچھ حرج نہیں، تاہم مہر سے زائد لینا پھر بھی مکروہ ہے۔ (۱)

رجعت کی مشروعیت و حکمت:

وَالرَّجْعَةُ فِي الْعِدَّةِ قَبْلَ الثَّلَاثِ الْخ: ایک دو طلاق دینے کی صورت میں رجعت کی گنجائش رکھی گئی یہ بھی ازراہ تیسیر و تخفیف ہے، اگر طلاق کا لفظ بولتے ہی یکدم نکاح ختم ہو جاتا تو یہ مشقت و نقصان کا سبب ہوتا، کیونکہ نکاح جانی و مالی کوششوں کے بعد انجام پاتا ہے اور دوسرا نکاح بھی آسانی کے ساتھ نہیں ہوتا، اس لئے شریعت نے دو طلاق تک سوچنے، سمجھنے اور رجعت کرنے کا موقع دیا لیکن جس قدر چاہے طلاق کے بعد اس کی اجازت نہیں دی گئی، جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں رواج تھا، کیونکہ پھر اس صورت میں بیوی کو مشقت ہوتی اور طلاق کے وہ مصالح جو اوپر ذکر کئے گئے فوت ہو جاتے، لہذا دو سے زائد طلاق کی صورت میں رجعت کی اجازت نہیں دی گئی۔

ایلاء کی مشروعیت اور حکمت:

اسی طرح ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزر جانے کے بعد از خود طلاق ہو جانے کا حکم بھی تخفیفاً ہے، اس

لئے کہ چار ماہ کے بعد بھی اگر طلاق نہ ہو تو عورت "فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ" کا مصداق بن جائے گی، یعنی وہ نہ شوہر کے نکاح سے نکل سکی اور نہ وہ اس کے حقوق اداء کرتا ہے، تو اس کو مشقت سے بچانے کے لئے یہ حکم کیا گیا۔

وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْكَفَّارَةِ فِي الظَّهَارِ، وَالْيَمِينِ تَيْسِيرًا عَلَى الْمُكَلَّفِينَ، وَكَذَا التَّخْيِيرُ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ لِتَكَرُّرِهَا بِخِلَافِ بَقِيَّةِ الْكَفَّارَاتِ لِنُدُورَةِ وَقُوعِهَا، وَمَشْرُوعِيَّةُ التَّخْيِيرِ فِي نَذْرِ مُعَلَّقٍ بِشَرْطٍ لَا يُرَادُّ كَوْنُهُ بَيْنَ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ، وَالْوَفَاءِ بِالْمَنْدُورِ عَلَى مَا عَلَيْهِ الْفَتَوَى، وَإِلَيْهِ رَجَعَ الْإِمَامُ قَبْلَ مَوْتِهِ بِسَبْعَةِ أَيَّامٍ، وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْكِتَابَةِ لِتَخْلُصَ الْعَبْدُ مِنْ دَوَامِ الرُّقِّ لِمَا فِيهِ مِنَ الْعُسْرِ، وَلَمْ يُبْطَلْهَا بِالشُّرُوطِ الْفَاسِدَةِ تَوْسِعَةً. وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْوَصِيَّةِ عِنْدَ الْمَوْتِ لِيَتَذَارَكَ الْإِنْسَانُ مَا فَرَطَ مِنْهُ فِي حَالِ حَيَاتِهِ وَصَحَّ لَهُ فِي الثَّلَاثِ دُونَ مَا زَادَ عَلَيْهِ دَفْعًا لِضَرَرِ الْوَرَثَةِ حَتَّى أَجْزَنَاهَا بِالْجَمِيعِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَارِثِ، وَأَوْقَفْنَاهَا عَلَى إِجَارَةِ بَقِيَّةِ الْوَرَثَةِ إِذَا كَانَتْ لِوَارِثٍ وَأَبْقَيْنَا التَّرِكََّةَ عَلَى مِلْكِ الْمَيِّتِ حُكْمًا حَتَّى تُقْضَى حَوَائِجُهَا مِنْهَا رَحْمَةً عَلَيْهِ، وَوَسَّعْنَا الْأَمْرَ فِي الْوَصِيَّةِ فَجَوَّزْنَاهَا بِالْمَعْدُومِ وَلَمْ نُبْطَلْهَا بِالشُّرُوطِ الْفَاسِدَةِ، وَمِنْهُ إِسْقَاطُ الْإِنِّمِ عَنِ الْمُجْتَهِدِينَ فِي الْخَطَا وَالتَّيْسِيرِ عَلَيْهِمْ بِالْإِكْتِفَاءِ بِالظَّنِّ وَلَوْ كُفُّوا الْأَخْذَ بِالْيَقِينِ لَشَقَّ وَعَسُرَ الْوُصُولُ إِلَيْهِ وَوَسَّعَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَابِ الْقَضَاءِ وَالشَّهَادَاتِ تَيْسِيرًا، فَصَحَّحَ تَوَلِيَةَ الْفَاسِقِ، وَقَالَ: إِنْ فُسِّقَ لَا يَغْرُلُهُ، وَإِنَّمَا يَسْتَحِقُّهُ، لَمْ يُوجِبْ نَزْكِيَّةَ الشُّهُودِ خَمَلًا لِحَالِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى الصَّلَاحِ وَلَمْ يُقْبَلِ الْجَرْحُ الْمُجَرَّدُ فِي الشَّاهِدِ. وَوَسَّعَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْقَضَاءِ، وَالْوَقْفِ وَالْفَتَوَى عَلَى قَوْلِهِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا، فَجَوَّزَ لِلْقَاضِي تَلْقِيَنَ الشَّاهِدِ وَجَوَّزَ كِتَابَ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي مِنْ غَيْرِ سَفَرٍ، وَلَمْ يَشْتَرِطْ فِيهِ شَيْئًا بِمَا شَرَطَهُ الْإِمَامُ وَصَحَّحَ الْوَقْفَ عَلَى النَّفْسِ وَعَلَى جِهَةٍ تَنْقَطِعُ وَوَقَفَ الْمَشَاعَ وَلَمْ يَشْتَرِطْ التَّسْلِيمَ إِلَى الْمُتَوَلَّى وَلَا حُكْمَ الْقَاضِي، وَجَوَّزَ اسْتِئْذَالَهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ بِلَا شَرْطٍ، وَجَوَّزَهُ مَعَ الشَّرْطِ تَرْغِييًا فِي الْوَقْفِ وَتَيْسِيرًا عَلَى الْمُسْلِمِينَ. فَقَدْ بَانَ بِهَذَا أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ يَرْجِعُ إِلَيْهَا غَالِبُ أَبْوَابِ الْفِقْهِ.

توجہ: اور (تخفیف کے مظاہر میں سے) ظہار و یمین میں کفارہ کی مشروعیت ہے تاکہ مکلف افراد کو آسانی ہو، اور اسی طرح کفارہ یمین میں اختیار بھی (تخفیفاً) ہے، کیونکہ یمین بار بار واقع ہوتی ہے،

برخلاف بقیہ کفارات کے، کہ وہ کبھی کبھار پیش آتے ہیں، اور اس نذر میں جو ایسی شرط پر معلق ہو جس کا وجود مقصود نہ ہو، اس میں کفارہ یکمین اداء کرنے اور امر مندور کو پورا کر لینے کے مابین اختیار کی مشروعیت تخفیفاً ہے، جیسا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور امام صاحب نے اپنی وفات سے سات روز قبل اسی قول کی طرف رجوع فرمالیا تھا، اور (تخفیفات کے مظاہر میں سے) عقد کتابت کی مشروعیت ہے، تاکہ غلام ہمیشہ کی غلامی سے نجات حاصل کر سکے، کیونکہ غلامی میں مشقت ہے، اور سہولت و گنجائش کے پیش نظر اس کو شروط فاسدہ کی وجہ سے باطل بھی نہیں قرار دیا، اور انہی (مظاہر تخفیف) میں سے موت کے وقت وصیت کی مشروعیت ہے، تاکہ انسان اس کی تلافی کر سکے جو زندگی کی حالت میں نہیں کر سکا، اور یہ وصیت صرف ثلث مال کی حد تک درست ہے، اس سے زائد نہیں، تاکہ ورثہ کو ضرر نہ ہو، البتہ اگر کوئی وارث نہ ہو تو ہم نے تمام مال کی وصیت کو جائز قرار دیا، اور اگر کسی وارث کے لئے وصیت ہو تو ہم نے اس کو بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف رکھا اور ہم نے میت کے ساتھ نرمی و شفقت کے پیش نظر ترکہ کو حکماً میت کی ملک برقرار رکھا تاکہ اس سے اس کی ضروریات پوری کی جاسکیں، اور ہم نے وصیت کے معاملہ میں وسعت کا پہلو اختیار کیا، چنانچہ معدوم شے کی بھی وصیت کو جائز قرار دیا اور شروط فاسدہ کی وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا، اور انہی (مظاہر تخفیف) میں سے خطا کی صورت میں مجتہدین سے گناہ کا سقوط ہے اور (اجتہاد میں) محض ظنی حکم کافی قرار دے کر ان کے لئے سہولت پیدا کرنا ہے اور اگر وہ اجتہاد میں یقینی حکم کے مکلف کئے جاتے تو ان کو دشواری ہوتی اور اس تک پہنچنا ان کے لئے مشکل ہوتا، اور امام ابوحنیفہ نے قضاء و شہادات کے باب میں سہولت کے پیش نظر وسعت کے پہلو کو ملحوظ رکھا، چنانچہ فاسق کی تولیت کو صحیح قرار دیا، اور فرمایا کہ: اس کا فسق اس کو معزول نہیں کرے گا، البتہ اس کو عزل کا مستحق بنادے گا، اور مسلمانوں کے حال کو صلاح پر محمول کرتے ہوئے تزکیہ شہود کو بھی واجب نہیں قرار دیا اور گواہ کے بارے میں جرح مجرد کو بھی قبول نہیں کیا، اور امام ابو یوسفؒ نے قضاء اور وقف میں وسعت کا پہلو اختیار کیا، اور ان دونوں ابواب میں انہی کے قول پر فتویٰ ہوتا ہے، چنانچہ انہوں نے قاضی کے لئے تلقین شاہد کی اجازت دی اور بغیر سفر کے کتاب القاضی الی القاضی کو جائز کہا، اور اس میں وہ شرائط نہیں لگائیں جو امام صاحب نے لگائی ہیں، اور انہوں نے اپنی ذات پر وقف کو جائز قرار دیا، اور ایسی جہت پر بھی وقف کو جائز رکھا جو ختم ہو سکتی ہے، اور مشاع زمین کے وقف کو درست کہا، اور وقف میں نہ متولی کے سپرد کرنے اور نہ قاضی کے فیصلہ

کی شرط لگائی اور بوقت ضرورت بلا شرط بھی وقف کے تبادلہ کو جائز قرار دیا، اور اس کو شرط کے ساتھ بھی جائز کہا، تاکہ لوگ وقف میں رغبت دکھائیں، اور مسلمانوں کو سہولت ہو، پس اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ اکثر ابواب فقہ میں جاری ہوتا ہے۔

کفارات کی مشروعیت و حکمت:

تشریح: وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْكَفَّارَةِ فِي الظَّهَارِ وَالْيَمِينِ النِّخ: ظہار و یمین میں کفارہ کی مشروعیت و اجازت بھی از راہ تخفیف ہے، اس لئے کہ ظہار میں اگر کفارہ مشروع نہ ہوتا تو بیوی کی حلت کی کوئی صورت نہ ہوتی، اور یمین میں جس چیز کے بارے میں قسم کھائی ہے وہ تازندگی ممنوع رہتی، اور اگر ایسا ہوتا تو اس میں سخت مشقت و حرج تھا، اس لئے ان میں کفارہ کی گنجائش دی گئی ہے کہ کفارہ ادا کر کے وہ امور انجام دے سکتے ہیں جو ظہار و یمین کی بناء پر ممنوع ہو گئے تھے۔

پھر یمین کا تحقق کثرت سے ہوتا رہتا ہے، جبکہ ظہار وغیرہ امور جن میں کفارہ واجب ہوتا ہے کبھی کبھار وجود پذیر ہوتے ہیں، اس لئے شریعت نے کفارہ یمین میں اختیار رکھا، خواہ دس فقیروں کو صبح و شام کا کھانا کھلا دیا جائے اور خواہ ان کو دس جوڑے دیدیئے جائیں، البتہ روزے اسی وقت رکھنے کی اجازت ہوگی، جبکہ کھانا کھلانے اور دس جوڑے دینے کی استطاعت نہ ہو، اور دیگر کفارات میں یہ اختیارات نہیں ہیں، ان میں دوسری یا تیسری چیز سے کفارہ اسی وقت اداء ہوگا جبکہ پہلی اور دوسری پر قدرت نہ ہو۔

نذر کی اقسام اور ان کا موجب:

وَمَشْرُوعِيَّةُ التَّخْيِيرِ فِي نَذْرِ مُعَلَّقٍ النِّخ: نذر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نذر مطلق: یعنی کسی چیز کی شرط کے بغیر کوئی چیز اپنے اوپر واجب کر لی جائے، مثلاً یہ کہ میں اللہ کے لئے حج کی نذر مانتا ہوں۔

(۲) نذر معلق: یعنی کسی شرط کے تحقق کی صورت میں کوئی چیز اپنے اوپر واجب کی جائے، پھر شرط دو طرح کی ہو سکتی ہے:

(الف) جس کا حصول اور وقوع مقصود ہو، مثلاً: إِنْ شَفَى اللَّهُ مَرِيضِي -- کہ آدمی چاہتا ہے کہ اس کے مریض کو شفا ہو جائے۔

(ب) جس کا حصول اور وقوع مقصود نہ ہو، مثلاً: اِنْ كَلَمْتُ زَيْدًا۔۔۔ اِنْ زَيْنَتْ۔۔۔ اس قسم کی شرطوں کا حصول مقصود نہیں ہوتا، قسم کھانے کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ ان کا ارتکاب نہ ہو۔ ان نذر کا حکم ظاہر الروایہ کے مطابق یہ ہے کہ: نذر خواہ مطلق ہو یا معلق، اور خواہ کسی بھی قسم کی شرط پر معلق ہو، اسمیں شیئ منذور کی انجام دہی لازم ہوگی، کفارہ کافی نہیں ہوگا، اور نوادر کی روایت کے مطابق حکم میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ: اگر نذر مطلق ہو یا ایسی شرط پر معلق ہو جس کا حصول وقوع مقصود ہو، اسمیں مطلقاً یا شرط کے تحقق پر شیئ منذور کی انجام دہی لازم ہوگی اور اگر نذر ایسی شرط پر معلق ہو کہ جس کا حصول مقصود نہ ہو تو اسمیں شرط کے متحقق ہو جانے پر اختیار ہوگا، خواہ شیئ منذور کو انجام دے لے اور خواہ کفارۃ یمین ادا کر دے، ہر دو سے ذمہ بری ہو جائے گا۔

امام صاحبؒ نے اپنی وفات سے سات روز قبل اسی نوادر کی روایت کی جانب رجوع فرمایا تھا، چنانچہ عبد العزیز بن خالد الترمذی (متوفی بعد ۲۰۰ھ) سے منقول ہے: وہ فرماتے ہیں کہ میں امام صاحب کے ساتھ حج کے لئے گیا تھا، جب ہم کوفہ پہنچے تو میں نے امام صاحبؒ سے ”کتاب البدور و الکفارات“ پڑھی، جب میں اس مسئلہ پر پہنچا تو امام صاحبؒ نے فرمایا: رک جاؤ، ہو سکتا ہے اس مسئلہ میں میری رائے بدل جائے، حج سے واپسی کے بعد امام صاحبؒ کی وفات ہو گئی، تو ولید بن ابانؒ (متوفی بعد ۲۰۰ھ) نے بتلایا کہ امام صاحبؒ نے وفات سے سات روز قبل اپنی سابق رائے سے رجوع فرمایا تھا اور اس تفصیل کے قائل ہو گئے تھے جو نوادر کی روایت میں مذکور ہے، یہی روایت مفتی بہ ہے اور عام متون میں یہی مذکور ہے، اور یہاں بھی مصنفؒ نے اسی کو ذکر کیا ہے، لیکن ”البحر الرائق“ میں مصنف کو تسامح ہو گیا اور وہاں انہوں نے یہ تحریر کر دیا کہ مفتی بہ قول کے مطابق یہ اختیار کہ خواہ شیئ منذور کو انجام دے لیا جائے اور خواہ کفارۃ یمین دیدے، ہر صورت میں ہے، خواہ کسی قسم کی نذر ہو، علامہ شامیؒ وغیرہ نے اس تسامح پر تنبیہ فرمائی ہے۔ (۱)

عقد کتابت کی مشروعیت و حکمت:

وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْكِتَابَةِ النِّخ: کتابت یعنی غلام کا اپنے آقا سے کچھ معاوضہ دے کر آزادی کا معاملہ

(۱) رد المحتار ۲۹/۳، البحر الرائق ۳۲۰/۳، التحقيق الباهر۔

معاملہ کرنا بھی ان معاملات میں ہے جو ازراہ تخفیف مشروع ہیں، اس کا مقصد یہ ہے کہ غلام کو ہمیشہ کی اس غلامی سے نجات ملے جو سراسر مشقت و ذلت ہے، اور تا کہ آزادی کا حصول آسان ہو اس عقد کو شروطِ فاسدہ کی وجہ سے بھی باطل نہیں قرار دیا گیا، مثلاً یہ شرط لگا دینا کہ: غلام شہر سے باہر نہیں جائے گا، فلاں شخص سے معاملہ نہیں کریگا، یا فلاں کاروبار و ملازمت نہیں کریگا، تو ان شرطوں کے لگانے کے باوجود یہ معاملہ فاسد نہیں ہوگا، بلکہ خود یہ شرطیں غیر معتبر ہوں گی، البتہ اگر اصل عقد میں کچھ فساد ہو مثلاً یہ کہ بدل کتابت: خمر یا خنزیر وغیرہ مقرر ہو تو پھر یہ عقد کتابت فاسد ہو جائے گا۔ (۱)

اسلام میں غلامی کی حقیقت

غلامی کا یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جس کی بنیاد پر نام نہاد حقوقِ انسانی کے علمبرداروں نے اسلام کو ہدفِ ملامت بنایا ہے، جالانکہ اسلام تعددِ ازواج کی طرح غلامی کے نظام کا بھی موجد نہیں ہے، اسلام سے قبل غلامی کا نظام چلا آتا ہے، جس کا کوئی ضابطہ و اصول نہیں تھا، کوئی بھی طاقتور کسی بھی کمزور کو جب چاہتا غلام بنا لیتا تھا اور وہ پھر غلام بنا لینے والے کے رحم و کرم پر ہوتا تھا، نہ اس کی آزادی کی کوئی سبیل تھی اور نہ اس کے ساتھ انسانی سلوک روارکھا جاتا تھا، اسلام نے آنے کے بعد آسمیں متعدد اصلاحات کیں:

اولاً: تو غلامی کے تمام دروزے بند کرتے ہوئے صرف ان کفار کو مصلحت و ضرورت غلام بنانے کی اجازت دی جو جنگ کے لئے مقابلہ پر آئیں اور ان سے کوئی معاہدہ بھی نہ ہو، اور اس صورت میں بھی غلام ہی بنانا لازم نہیں، اور بھی اختیارات ہیں جو قرآن و سنت میں مذکور ہیں، اور جس مصلحت و ضرورت کے پیش نظر اس کی اجازت دی وہ یہ ہے کہ اگر ان کو حکومتوں کے عام معمول کی طرح قید خانہ میں رکھا جائے تو اولاً تو آسمیں بڑے مصارف آتے ہیں، دوسرے یہ کہ وہ اسلامی تعلیمات کے عملی مشاہدہ سے محروم ہو جاتے ہیں جو اسلام کو سمجھنے اور قبول کرنے میں سب سے زیادہ معین ہوتا ہے، اسلئے اسلام نے غلامی کے اس ایک راستہ کو استثنائی طور پر کھلا رکھا۔

ثانیاً: اسلام نے غلاموں کے بھی حقوق بیان فرمائے، ان کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید فرمائی، اپنے

اپنے ہی جیسے کھانا کھلانے اور کپڑے پہنانے اور ان کی عزت نفس کا خیال رکھنے کا حکم فرمایا، تاکہ وہ اسلام سے قریب ہوں، چنانچہ اس حسن سلوک کے نتیجہ میں نہ جانے کتنے غلام مسلمان ہوئے اور انہوں نے اسلام کے لئے ہر طرح کی خدمات انجام دیں۔

ثالثاً: ان کی آزادی کے متعدد راستے کھولے چنانچہ ویسے ہی آزاد کرنے کے فضائل بیان فرمائے، کفارات میں آزاد کرنے کا حکم دیا، ان کی آزادی کے لئے مختلف معاملات کتابت، تدبیر، استیلا وغیرہ مشروع کئے۔ (۱)

اس تفصیل سے واضح ہے کہ اسلام میں مذکورہ مصلحت و ضرورت کے پیش نظر غلام بنا لینے کی اجازت ضرور ہے، مگر اسلام اس کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا، اسی وجہ سے حدیث و فقہ کی کتابوں میں عتاق اور اس کی مختلف صورتوں کیلئے تو عناوین ملتے ہیں، مگر لوگوں کو غلام بنانے کے لئے کوئی عنوان نہیں ملے گا۔

وصیت کی مشروعیت و حکمت:

وَمِنْهُ مَشْرُوعِيَّةُ الْوَصِيَّةِ عِنْدَ الْمَوْتِ الْخ: وصیت کی مشروعیت بھی ازراہ تخفیف ہے، تاکہ انسان زندگی میں کی گئی کوتاہیوں کا تدارک کر سکے، فوت شدہ فرائض و واجبات کی تلافی کر سکے، زندگی کے خاتمہ کے وقت کچھ امور خیر انجام دے کر آخرت کے لئے ذخیرہ کر سکے، لیکن یہ وصیت صرف ثلث مال کی حد تک جائز ہے، اس سے زائد نہیں، کیونکہ اگر تمام مال کی وصیت کی اجازت دی جاتی تو آسمیں ورثہ کا ضرر تھا، وہ خالی ہاتھ رہ جاتے، جبکہ قرابت دار ہونے کے سبب وہ مرحوم کے مال کے زیادہ مستحق ہیں، کہ زندگی میں اور بعد از مرگ بھی وہی انسان کے کام آتے ہیں، اسی لئے حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ: ورثہ کے لئے مال چھوڑ کر جانا ان کو خالی ہاتھ چھوڑ کر جانے سے بہتر ہے، (۲) ہاں اگر کوئی وارث نہ ہو تو پھر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق تمام مال کی وصیت کی جاسکتی ہے، کیونکہ جس وجہ سے تمام مال کی وصیت ممنوع تھی وہ موجود نہیں، لہذا ایسی صورت میں تمام مال کی وصیت کی اجازت ہوگی، تاکہ وہ منافع بخوبی حاصل ہوں جو اوپر مذکور ہوئے، اور امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے یہاں ایسی صورت میں بھی صرف

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تکملة فتح الملهم ۱/۲۶۲۔

(۲) ونص الحديث: إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس الخ. متفق عليه (مشكوة،

ثلث مال تک کی وصیت نافذ ہوگی اور باقی دوثلث بیت المال میں جمع ہوگا۔ (۱)

اور اگر وارث ہی کے لئے وصیت کی جائے تو وہ بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وہ اجازت دیدیں تو وہ نافذ ہوگی ورنہ نہیں، اسلئے کہ تمام ورثہ کے حصص از روئے شرع طے شدہ ہیں، اب اگر کسی وارث کو اس کے مقررہ حصہ سے زائد دیا جائے گا تو یہ باقی ورثہ کی تکلیف کا باعث ہوگا کہ زائد دینے سے ان کا حصہ کم ہوگا، لہذا وارث کے حق میں کی گئی وصیت کو باقی ورثہ کی اجازت پر موقوف رکھا گیا۔ اور اجازت بھی اسی وارث کی معتبر ہوگی جو عاقل، بالغ اور حالت صحت میں ہو اور موصی کے انتقال کے بعد اجازت دے، ناعاقل، نابالغ اور مرض الموت میں مبتلا شخص کی اجازت معتبر نہیں ہوگی، اسی طرح اگر کسی وارث نے موصی کی زندگی ہی میں اجازت دیدی، اس کا بھی اعتبار نہیں، موصی کے انتقال کے بعد وہ اس کو رد بھی کر سکتا ہے۔ اور امام مالکؒ وارث کے لئے وصیت باطل قرار دیتے ہیں، لہذا ورثہ کی اجازت کے باوجود بھی ایسا وارث صرف اپنے مقررہ حصہ کا مستحق ہوگا، اور فرقہ شیعہ کے یہاں وارث کے لئے اسی طرح وصیت معتبر ہے، جیسا کہ غیر وارث کے لئے، خواہ ورثہ اجازت دیں یا نہ دیں، بہر صورت ایسے وارث کو وصیت کردہ مال بھی ملے گا۔ (۲)

اسی طرح امام صاحب کے مذہب کے مطابق میت کے انتقال کے بعد اس کا ترکہ حکماً اسی کی ملک برقرار رہتا ہے، تاکہ اس کے مال سے اس کی تجہیز و تکفین کی ضرورت کو پورا کیا جاسکے اور اگر اس پر قرضہ ہو تو اس کو ادا کیا جاسکے، چنانچہ اولاً اس کے ترکہ سے یہ امور انجام دیئے جائیں گے، اس کے بعد جو مال بچے گا وہ ورثہ میں تقسیم ہوگا، میت کا ترکہ حکماً اسی کی ملک برقرار رہنے کا حکم اسلئے ہے تاکہ مذکورہ بالا حقوق اداء کئے جاسکیں، اگر یہ حکم نہ ہو تو ان حقوق کی ادائیگی ورثہ کے رحم و کرم پر ہوگی، خواہ ادا کریں یا نہ کریں۔

امام صاحبؒ نے وصیت میں وسعت کا پہلو ملحوظ رکھا ہے، چنانچہ معدوم شئی کی وصیت کو بھی جائز قرار دیا اور شروط فاسدہ کی وجہ سے بھی اس کو باطل نہیں کہا، البتہ معدوم شئی دو طرح کی ہوتی ہے :

(الف) معدوم ہونے کے باوجود اس کے تملیک و تملک کی اجازت ہو، مثلاً: غلہ اور پھل؛ کہ

(۱) موسوعة الفقه الإسلامي ۵۷/۹

(۲) موسوعة الفقه الإسلامي ۴۹/۹۔

مزارعت و مساقات اور بیع سلم کے ذریعہ ان کے تملیک و تملک کی اجازت ہے، منفعت؛ کہ اجارہ کے ذریعہ اس کا تملیک و تملک مشروع ہے، ایسے ہی جانور کا حمل؛ کہ اسمیں بھی وراثت کے ذریعہ تملیک و تملک ہوتا ہے۔

(ب) ایسا معدوم کہ اسمیں تملیک و تملک مشروع نہ ہو، مثلاً: آئندہ پیدا ہونے والے جانور، کہ کسی عقد کے ذریعہ ان کی تملیک و تملک جائز نہیں۔ امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق پہلی قسم کی معدوم چیز کی وصیت تو درست ہے، دوسری قسم کی نہیں، اور جمہور فقہاء ہر قسم کی معدوم شئی کی وصیت درست قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح مجہول شئی، غیر مقدور لتسلیم چیز مثلاً: اڑتا ہوا پرندہ اور شئی مشاع ان کی بھی وصیت جائز ہے، جبکہ ایسی اشیاء کی بیع وغیرہ درست نہیں۔ اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ وصیت ”اوسع العقود“ ہے یعنی جتنی زیادہ نرمی اور گنجائش اسمیں ہے، دیگر عقود و معاملات میں نہیں ہے۔ (۱)

اجتہادی خطاء کا تفصیلی حکم:

وَمِنْهُ إِسْقَاطُ الْإِثْمِ عَنِ الْمُجْتَهِدِينَ فِي الْخَطَا الْخ: شریعت کی تخفیفات میں سے یہ بھی ہے کہ اگر مجتہدین سے خطاء ہو جائے تو ان کو گناہ نہیں ہوگا، بلکہ حدیث کی صراحت کے مطابق خطاء ہو جانے کے باوجود وہ ثواب کے مستحق ہوں گے، اور اگر اجتہاد درست واقع ہو تو پھر دوبرا ثواب ہے: إِذَا اجْتَهِدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ۔ (۲)

اور مجتہدین کے لئے یقینی حکم تک رسائی بھی لازم نہیں، بلکہ ظن اور غالب گمان کی حد تک وہ جس کو درست سمجھ کر اختیار کر لیں، کافی ہے، لیکن یہ حکم ان فروعی و عملی مسائل کا ہے جن کے بارے میں قطعی دلائل موجود نہیں، جیسے: عبادات و معاملات کے جزوی اور ذیلی مسائل، اسی وجہ سے انہیں ظن اور غالب گمان پر مبنی رائے پر عمل کو کافی قرار دیا گیا، کہ قطعی دلائل نہ ہونے کی وجہ سے یقینی حکم تک رسائی دشوار

(۱) تبیین الحقائق ۶/۲۰۴، موسوعة الفقه الإسلامي ۹/۵۳۔

(۲) البخاری/ الاعتصام بالکتاب والسنة/ إذا اجتهد الحاكم، رقم الحدیث: ۴۳۵۲، مسلم/ الحدود/ بیان أجر

الحاکم إذا اجتهد، رقم الحدیث: ۱۷۱۶۔

ہے۔ اور ایسے ہی مسائل اجتہاد کا محل ہوتے ہیں، کیونکہ انہیں شریعت نے مصلحت کوئی ایک پہلو متعین نہیں کیا، ان کو امت کے اجتہاد پر چھوڑ دیا، امت کے اجتہاد کے حامل افراد اجتہاد کر کے جو پہلو اختیار کر لیں اسی کے مطابق عمل آوری کافی ہو جائے گی، خواہ ان کے اجتہادات مختلف ہوں۔

ان کے علاوہ اعتقادی مسائل جیسے توحید، رسالت وغیرہ، اصولی مسائل جیسے: اجماع، قیاس، خبر واحد کا حجت ہونا وغیرہ اور وہ فروعی اور عملی مسائل جن کے بارے میں قطعی دلائل موجود ہیں جیسے: نماز، روزہ، وغیرہ کی فرضیت، یہ سب مسائل اجتہاد کا محل نہیں، انہیں قطعی دلائل سے مطلوبہ حق متعین ہے، جس سے انحراف خطاء اور گناہ ہے، بلکہ اگر انحراف ایمانیات اور ایسے مسائل میں ہو جو ضروریات دین میں شمار ہیں تو کفر بھی ہے، ان کے محل اجتہاد نہ ہونے کی وجہ سے جمہور امت ان میں متفق ہے اور پہلی قسم کے مسائل میں صحابہ کرام، تابعین عظام، ائمہ مجتہدین اور اسلاف امت سب کی آراء مختلف ہیں۔

مجتہدین کی مختلف آراء کے خطاء و صواب کا مسئلہ:

پھر یہ مسائل جو محل اجتہاد ہیں اور جن میں مجتہدین کی آراء مختلف ہیں ان میں بالاتفاق خطاء معفو عنہ ہے، مگر اہل علم میں یہ بحث ہوئی ہے کہ از روئے واقعہ کیا ہر مجتہد کی رائے صواب کہلائے گی، یا صرف ایک مجتہد کی رائے صواب قرار پائے گی اور باقی مجتہدین کی رائے خطاء؟ بعض اہل علم کی رائے یہ ہے کہ ہر مجتہد کی رائے صواب ہے، خواہ وہ از روئے واقعہ غلط ہو یا صحیح، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ قراءات کا اختلاف، کہ ہر قراءت صواب ہے، اور ہر راوی قراءت مصیب، نیز حدیث پاک میں اسی قسم کے مسائل میں اختلاف کے بارے میں وارد ہوا ہے: ”اختلاف اُمتی رحمة“ (۱) اس میں ”اختلاف“ پر ”رحمت“ کا اطلاق اس بات کی طرف مشیر ہے کہ اختلافی مسائل میں ہر رائے صواب ہے اور ہر مجتہد مصیب، مگر جمہور اہل علم اس کے قائل ہیں کہ کوئی ایک مجتہد ہی مصیب اور اس کی رائے صواب ہے اور باقی مخطئی ہیں، اس لئے کہ خود حدیث پاک میں مجتہدین کو مخطئی و مصیب کہا گیا ہے، اور اسی لحاظ سے ان کے اجر و ثواب میں تفاوت رکھا گیا ہے، وہ حدیث اوپر گزر چکی، حضرات صحابہ کرام کا تعامل بھی اسی طرف مشیر ہے، چنانچہ وہ اجتہادی مسائل میں اپنی رائے بیان کرتے وقت یہ کہا کرتے تھے: ”إِنْ كَانَ خَطَأً فَمَنِي وَإِنْ كَانَ صَوَابًا

(۱) أوردہ السیوطی فی الجامع الصغیر رزیداتہ، رقم الحدیث: ۱۲۴۳۔

فمن الله“ جس سے معلوم ہوا کہ اجتہادِ خطاء بھی ہو سکتا ہے، اور جس حدیث میں اختلاف کو رحمت کہا گیا ہے وہ عمل کے مختلف پہلو ظاہر ہو جانے سے جو سہولت و گنجائش پیدا ہوئی ہے اس کے پیش نظر ہے، اجتہادی آراء کے خطاء و صواب سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ (۱)

فاسق شخص کی تولیت اور عزل کا حکم:

وَوَسَّعَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَابِ الْقَضَاءِ وَالشَّهَادَاتِ النِّخ: امام اعظم ابو حنیفہؒ نے قضاء و شہادات کے باب میں بھی وسعت کے پہلو کو ملحوظ رکھا ہے، چنانچہ انہوں نے فاسق و فاجر شخص کے قاضی و متولی بننے کو درست قرار دیا ہے، لہذا اگر امیر و حاکم نے ایسے شخص کو قاضی و متولی مقرر کر دیا تو وہ قاضی و متولی ہو جائے گا، یعنی اسکے فیصلے نافذ و معتبر ہوں گے، اسی طرح اگر کوئی عہدہٴ قضاء پر فائز ہو اور فسق کا ارتکاب کرے تو وہ بھی فسق کی بناء پر قضا سے معزول نہیں ہوگا، البتہ مستحق عزل ہو جائے گا اور جب تک معزول نہ ہو اس کے فیصلے نافذ و معتبر ہوں گے، اس لئے کہ قضاء کا مقصود لوگوں کے حقوق دلوانا ہے اور فاسق و فاجر شخص بھی یہ کام انجام دے سکتا ہے، نیز اس کے عہدہٴ قضاء پر فائز ہونے کو نادرست قرار دینے کی صورت میں لوگوں کے حقوق ضائع ہوں گے، کہ یا تو ان کو حق ہی نہیں مل سکے گا، یا دیر سے ملے گا، جس میں دشواری و حرج ہے، تاہم ایسے شخص کو قاضی و متولی نہیں بنانا چاہیئے، اور بنانے والا گنہگار بھی ہوگا۔ اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ فاسق و فاجر کو قاضی بنانا جائز نہیں اور نہ وہ قاضی بنے گا، لہذا اس کے فیصلے بھی نافذ و معتبر نہیں ہوں گے۔ (۲)

فاسق شخص کے منصب افتاء پر فائز ہونے کا حکم:

اور فاسق و فاجر شخص مفتی ہو جائے گا یا نہیں؟ یعنی اس سے فتویٰ پوچھنا اور فتویٰ کے باب میں اس کی رائے پر عمل کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ اس میں دونوں قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وہ مفتی ہو جائے گا، اس لئے کہ اگرچہ وہ خود فاسق ہے، لیکن تغلیط سے بچنے کے لئے وہ لوگوں کی صحیح رہنمائی کا التزام کرے گا، کہ ہر شے اپنی تغلیط سے بچنا چاہتا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا شخص مفتی نہیں ہوگا، اس لئے کہ فتویٰ دینی

(۱) أصول الفقه الإسلامي لوجهة الزحيلي ۱/۱۱۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/۷۶۔

وشرعی رہنمائی کا نام ہے اور دیانات میں فاسق کا قول معتبر نہیں، یہی قول راجح ہے۔ (۱)

تزکیہ شہود کا مفہوم، طریقہ اور حکم:

امام صاحب مسلمانوں کے حالات صلاح و سداد پر محمول ہونے کے پیش نظر گواہوں کے تزکیہ کو بھی واجب نہیں قرار دیتے، البتہ اگر معاملہ حدود و قصاص کا ہو، یا فریق مخالف کو گواہان کی ثقاہت و عدالت پر اعتراض ہو تو پھر گواہان کا تزکیہ لازم ہے۔ تزکیہ شہود یہ ہے کہ گواہان کے بارے میں یہ تحقیق کی جائے کہ وہ عادل و معتبر ہیں یا نہیں؟ جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی تحقیق و تفتیش ضروری نہیں، گواہان کی ظاہری عدالت پر اعتماد کافی ہے، سوائے ان دو صورتوں کے جو اوپر مذکور ہوئیں اور صاحبینؒ کے یہاں ہر معاملہ و مقدمہ میں گواہان کا تزکیہ ضروری ہے، یہی ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، اور امام صاحب کے مطابق مذکورہ دونوں صورتوں میں اور صاحبین کے مطابق جملہ مقدمات میں تزکیہ سراً بھی ہوگا اور علناً بھی، سراً تزکیہ یہ ہے کہ قاضی کسی شخص کو گواہان کے علاقہ میں بھیجے اور وہ ان کے حالات کی تحقیق کر کے قاضی کو رپورٹ دیں، اور علناً تزکیہ یہ ہے کہ ان کے ثقہ ہونے پر باقاعدہ شہادت پیش ہو، جس میں گواہان ان کے ثقہ و معتبر ہونے کے بارے میں گواہی دیں، علناً تزکیہ میں چونکہ فتنہ کا اندیشہ ہے اس لئے متاخرین فقہاء نے صرف سراً تزکیہ کو کافی قرار دیا (۲)، البتہ موجودہ حالات میں فسق و فجور کی کثرت کے پیش نظر عادل گواہ میسر ہونا مشکل ہیں، اسی وجہ سے متاخرین فقہاء نے عدالت کے معیار میں بھی بہت تخفیف کی ہے، چنانچہ انھوں نے ہر اس شخص کی شہادت کو قابل قبول قرار دیا ہے کہ جس کے ظاہر حال سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ سچ بول رہا ہے، خواہ اس میں دیگر اسباب فسق موجود ہوں۔ اس لحاظ سے اگر امام صاحب کے قول کے مطابق گواہان کی صرف ظاہری عدالت پر اکتفاء کیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

جرح مجرد اور جرح غیر مجرد کا مفہوم اور حکم:

امام اعظم ابوحنیفہؒ شاہد کے بارے میں جرح مجرد کو بھی قبول نہیں کرتے، اور اس کی وجہ سے اس کی

(۱) ردالمحتار ۲/۳۸۸۔

(۲) ردالمحتار ۲/۳۷۲۔

شہادت کو رد نہیں کرتے، جرح کی دو قسمیں ہیں: جرح مجرد اور جرح غیر مجرد:

(الف) جرح مجرد یہ ہے کہ اس کی وجہ سے مجروح پر کوئی شرعی یا انسانی حق عائد نہ ہوتا ہو، مثلاً کسی کے بارے میں یہ کہنا کہ: وہ فاسق و فاجر ہے، عادی زانی اور عادی شرابی ہے، اس جرح کو قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ محض فسق و فجور اور گناہ کے ارتکاب سے انسان پر کوئی شرعی یا انسانی حق عائد نہیں ہوتا، اور جب دنیوی لحاظ سے اس پر کوئی حق عائد نہیں ہوتا تو وہ مردود الشہادۃ بھی نہیں ہوگا کہ دنیا میں احکام ظاہر پر لگتے ہیں، چونکہ اس جرح پر کوئی ظاہری حکم مرتب نہیں ہوتا، اس لئے اس کو ”جرح مجرد“ کہتے ہیں۔

(ب) جرح غیر مجرد یہ ہے کہ اس کی وجہ سے مجروح پر کوئی شرعی یا انسانی حق عائد ہوتا ہو، مثلاً یہ کہا جائے کہ: وہ زنا کرتے ہوئے پکڑا گیا ہے، یا شراب پی رکھی ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس نے فلاں کا مال چھینا ہے یا فلاں کو عمداً قتل کیا ہے، ان میں سے پہلی قسم کی جرح میں شرعی حق یعنی حد عائد ہوتی ہے اور دوسری جرح میں انسانی حق یعنی ضمان عائد ہوتا ہے، تو یہ جرح مسموع ہوگی اور اس کی وجہ سے شاہد مردود الشہادۃ قرار پائے گا، کیونکہ ایسی صورت میں انسان ظاہر فاسق و فاجر قرار پا رہا ہے۔ اس کو ”جرح مرکب“ بھی کہا جاتا ہے، کہ اس جرح پر دنیوی حکم مرتب ہو رہا ہے۔ (۱)

قضاء و وقف میں امام ابو یوسفؒ کی اختیار کردہ توسیعات:

وَوَسَّعَ أَبُو يُوسُفَ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي الْقَضَاءِ وَالْوَقْفِ الخ: امام ابو یوسفؒ نے بھی قضاء اور وقف کے باب میں بہت سے مسائل میں وسعت و گنجائش کا پہلو اختیار کیا ہے، اور ان دونوں ابواب و معاملات میں انہی کے قول پر فتویٰ ہوتا ہے، کیونکہ وہ قاضی کے عہدے پر فائز ہوئے اور اسلامی تاریخ کے پہلے قاضی القضاۃ (Chief Justice) بننے کا بھی شرف حاصل ہوا اور قاضی کی ذمہ داریوں میں امور وقف کی انجام دہی بھی شامل ہے تو انہوں نے وقف کے معاملات بھی دیکھے ہیں اور اس کے بارے میں فیصلے فرمائے ہیں، ان کے اس تجربہ کی بناء پر متاخرین فقہاء نے ان معاملات میں ان کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے، ایسے چند مسائل یہ ہیں:

(۱) تبیین الحقائق ۲/۲۹۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/۲۵۲، ۲۵۳، رد المحتار ۴/۲۸۵۔

تلقین شاہد:

(۱) تلقین شاہد کا مسئلہ: تلقین شاہد یہ ہے کہ گواہ کو لقمہ دیا جائے کہ ایسے نہیں ایسے کہو، یا از خود گواہی کے الفاظ کہہ کر اس سے تصدیق کرائی جائے، امام ابو یوسفؒ اس کی اجازت دیتے ہیں، بشرطیکہ تہمت کا امکان نہ ہو، اگر تہمت کا امکان ہو تو پھر اجازت نہیں، مثلاً یہ کہ دو ہزار روپے کا دعویٰ ہو اور گواہ ایک ہزار ذکر کرے تو قاضی کو اجازت نہیں کہ اس کو دو ہزار کا لقمہ دے، جب تہمت کا امکان نہ ہو، تو اس کی اجازت اس لئے ہے کہ شہادت و گواہی بڑی اہم چیز ہے اور انسان پر عدالت کا رعب طاری ہوتا ہے، جس کی وجہ سے بسا اوقات شاہد گواہی کے الفاظ درست نہیں کہہ پاتا، یا کچھ چھوڑ دیتا ہے، امام ابو یوسفؒ کو اس کا خوب تجربہ ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ اس کی اجازت دیتے ہیں، الایہ کہ تہمت کا امکان و قرینہ ہو، اور حضرات طرفین کے یہاں کسی بھی صورت میں اس کی اجازت نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اس میں ایک فریق کے ساتھ ہمدردی اور اس کی جانب میلان ہے، جو ممنوع ہے۔ (۱)

کتاب القاضی الی القاضی:

(۲) کتاب القاضی الی القاضی کا مسئلہ: یعنی ایک قاضی کا دوسرے قاضی کو مقدمہ کی کارروائی ارسال کرنا، جس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) اپنا کیا ہوا فیصلہ لکھ کر ارسال کرے، اس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ مثلاً زمین جس کے بارے میں فیصلہ کیا گیا ہے، وہ دوسرے قاضی کے علاقہ میں ہو، تو حقدار کو اس پر قبضہ دلانے کے لئے فیصلہ اس کے پاس بھیجا جائے۔

(ب) صرف گواہان کی گواہی اور بیان تحریر کر کے ارسال کیا جائے، اس کی ضرورت تب پیش آتی ہے جبکہ مثلاً مدعا علیہ دوسرے قاضی کے علاقہ میں رہتا ہو اور پہلے قاضی کے پاس اس کی حاضری کسی وجہ سے ممکن نہ ہو۔

قضاء کا کام چونکہ نہایت اہم اور احتیاط کا متقاضی ہے اس لئے امام صاحبؒ نے اس کارروائی کی ترسیل کے لئے سخت شرائط مقرر کی ہیں، تاکہ کسی قسم کی جعل سازی کا موقع نہ رہے، وہ شرائط یہ ہیں:

(۱) ہر دو قاضیوں میں مسافت سفر کا فاصلہ نہ ہو۔

(۲) حدود و قصاص کا مقدمہ نہ ہو۔

(۳) لکھی ہوئی تحریر لے جانے والوں کو پڑھ کر سنائی جائے اور اس پر ان کو گواہ بنایا جائے۔

(۴) تحریر مہربند ہو۔

(۵) وہ تحریر جب دوسرے قاضی کے پاس پہنچے تو وہ اولاً مہر ملاحظہ کرے اور پھر اس پر گواہ طلب

کرے۔

(۶) جس قاضی کے نام تحریر لکھی جائے وہ تحریر پہنچنے کے وقت تک حیات اور اپنے منصب

پر باقی ہو، اگر تحریر پہنچنے تک وہ مر گیا، یا معزول ہو گیا، تو اس کی جگہ مقرر دوسرا قاضی اس کو قبول نہیں کر سکتا،

الایہ کہ تحریر عام ہو۔

دیگر ائمہ کے یہاں بھی تقریباً یہی شرائط ہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس کے لئے یہ سب شرطیں

مقرر نہیں فرمائیں، بس گواہان وغیرہ کے ذریعہ اس اطمینان کو ضروری قرار دیا کہ یہ تحریر مرسل قاضی ہی کی

ہے، اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ (۱)

وقف علی النفس اور منقطع ہو جانے والے مصرف پر وقف اور مُشاع چیز کے وقف کا حکم:

وَصَحَّحَ الْوَقْفَ عَلَى النَّفْسِ وَعَلَى جِهَةٍ تَنْقَطِعُ الْخ: وقف کے باب میں امام ابو یوسفؒ نے

وقف علی النفس کو درست قرار دیا، وقف علی النفس یہ ہے کہ: کوئی اس طرح وقف کرے کہ مثلاً یہ زمین

میرے اوپر وقف ہے، یا اس کی کچھ آمدنی میں خود لیا کروں گا، تو یہ زمین وقف ہو جائے گی، اور جب تک واقف

حیات رہے گا اس تمام زمین سے یا اس کی کچھ آمدنی سے منتفع ہوتا رہے گا، اور جب اس کا انتقال ہو جائے

گا تو پھر فقراء اس کے مستحق ہوں گے۔

امام ابو یوسفؒ نے ایسے مصرف پر بھی وقف درست قرار دیا جو ختم ہو سکتا ہو، ہمیشہ باقی رہنے والا نہ

ہو، مثلاً کسی مخصوص انسان یا جماعت پر وقف کیا جائے، اس صورت میں جب تک وہ مخصوص انسان یا جماعت

باقی رہے گی ان کو وقف کا استحقاق ہوگا جب وہ ختم ہو جائیں گے، تو پھر حسب ضابطہ وہ فقراء پر صرف ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق مشترک و مشاع چیز کا وقف بھی درست ہے، مثلاً کوئی اس طرح وقف کرے کہ میری زمین میں سے آدھی زمین وقف ہے، تو یہ وقف بھی معتبر ہو جائے گا، اور اس پر ضروری ہوگا کہ اس کو علیحدہ کر کے حوالہ کرے، یا پھر وہ اور دوسرے مستحقین وقف اسکو باری باری استعمال کریں گے، البتہ مسجد و قبرستان کے لئے مشاع و مشترک چیز کا وقف درست نہیں ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے یہاں وقف کی یہ صورتیں درست نہیں، لہذا ان صورتوں میں وہ چیز وقف نہیں ہوگی۔ (۱)

وقف کے تام ہونے کے لئے تسلیم الی المتولی اور قضاء قاضی شرط نہیں:

اسی طرح امام ابو یوسفؒ وقف کے تام ہونے کے لئے متولی کے حوالہ کرنے اور اس کے بارے میں قاضی کے فیصلہ کی بھی شرط نہیں لگاتے، ان کے نزدیک محض زبان سے کہتے ہی وقف تام ہو جائے گا، اور امام محمدؒ کے یہاں اس کا کوئی متولی طے کر کے اس کے حوالہ کرنا شرط ہے، یا پھر جس مقصد کے لئے وقف کیا گیا ہے اس میں استعمال شروع ہو جائے، یہ بھی متولی کے حوالہ کرنے کے قائم مقام ہو جائے گا۔ مثلاً مسجد کے لئے وقف کیا گیا ہے، تو اس میں نماز شروع ہو جائے، قبرستان کے لئے وقف کیا ہے تو اس میں تدفین ہونے لگے، اس کے بغیر امام محمدؒ کے یہاں وقف تام نہیں ہوگا، البتہ اس کے تمام ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ ان کے یہاں بھی شرط نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں متولی کے حوالہ کرنا تو شرط نہیں ہے، لیکن قاضی کا اس کے وقف ہونے کا فیصلہ کرنا لازمی ہے، ورنہ وقف تام نہیں ہوگا، اور واقف کو رجوع کا حق ہوگا، البتہ چند صورتوں میں امام صاحب کے یہاں بھی بلا قضاء قاضی وقف تام ہو جاتا ہے، وہ صورتیں کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ (۲)

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۶، ۳۲۸، لیکن اگر کوئی چیز ناقابل تقسیم ہو۔ ناقابل تقسیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد اس کی موجودہ منفعت باقی نہ رہے، مثلاً چھوٹا حمام و غسل خانہ، کہ تقسیم کے بعد وہ الماری کے طور پر تو مستعمل ہو سکتا ہے مگر حمام و غسل خانہ کے طور پر نہیں۔ تو ایسی چیز میں سے کچھ حصہ کا مشترک وقف حضرات طرفین کے یہاں بھی درست ہے، خلاصہ یہ ہے کہ مسجد و قبرستان کا مشترک وقف بالاتفاق درست نہیں اور ناقابل تقسیم شے کا بالاتفاق درست ہے اور بقیہ چیزوں کا مختلف فیہ ہے۔

(۲) انظر: الدر المختار مع رد المحتار نعمانیہ ۳/ ۳۶۱۔ وہ صورتیں یہ ہیں: (۱) وقف کو موت پر معلق کیا جائے کہ میرے مرنے کے بعد وقف ہے۔ (۲) مؤبد طور پر وقف کرے کہ میری زندگی میں بھی وقف ہے اور میرے مرنے کے بعد بھی۔ ان دونوں صورتوں میں انتقال کے بعد قاضی کے فیصلہ کے بغیر وقف تام ہو جائے گا۔ (۳) مسجد کے لئے وقف کیا جائے۔ اس صورت میں وقف کرتے ہی وقف تام اور لازم ہو جائے گا۔

استبدال وقف کا تفصیلی حکم:

وَجَوَّزَ اسْتِبْدَالَهُ هِنْدُ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ بِلَا شَرْطٍ الْخ: امام ابو یوسفؒ نے بوقت ضرورت وقف کے تبادلہ کو بھی جائز قرار دیا ہے، اگرچہ واقف نے اس بارے میں کوئی صراحت نہ کی ہو، بلکہ اگر ممانعت کی ہو اور تبدیل کرنے کی ضرورت ہو تب بھی وقف کو تبدیل کر سکتے ہیں، اور ضرورت کی دو صورتیں ہیں:

(الف) موقوفہ شے بالکل ناقابل انتفاع ہو چکی ہو، مثلاً زمین بخر ہو جائے، یا اس کی پیداوار اتنی کم ہو جائے کہ اخراجات بھی پورے نہ ہوتے ہوں تو ایسی صورت میں بالاتفاق چند شرطوں کے ساتھ وقف کو تبدیل کرنے کی اجازت ہے، وہ شرطیں یہ ہیں:

(۱) وقف کو نفع بخش بنانے کی کوئی صورت نہ ہو۔

(۲) مناسب معاوضہ پر فروختگی ہو۔

(۳) حتی الامکان معاوضہ نقد رقم کی شکل میں وصول نہ کیا جائے، اگر نقد رقم ہی معاوضہ طے پائے تو جلد از جلد غیر منقولہ جائیداد میں اس کو تبدیل کر لیا جائے۔

(۴) کوشش یہ ہو کہ زمین کے عوض زمین اور مکان کے عوض مکان حاصل ہو۔

(۵) تبادلہ میں حاصل شدہ جائیداد اسی علاقہ میں ہو جس علاقہ میں موقوفہ جائیداد ہے، یا اس سے بہتر علاقہ میں ہو، اگر اس سے کم تر علاقہ میں ہوگی تو یہ درست نہیں، گو حاصل شدہ جائیداد رقبہ و قیمت میں زائد ہو۔

(۶) یہ تبادلہ ”قاضی جنت“ یعنی علم و عمل کا حامل اور امین و دیانتدار قاضی کرے، عام افراد کو اسکی اجازت نہیں، البتہ جہاں ایسا قاضی میسر نہ ہو وہاں قوم کے سربراہ و ردہ افراد کو یہ حق حاصل ہوگا۔

(۷) جس کو تبادلہ کا حق ہے وہ ایسے شخص سے تبادلہ نہ کرے جس کی شہادت اسکے حق میں قبول نہ ہو، مثلاً اپنے باپ یا بیٹے سے تبادلہ نہ کرے، اسی طرح کسی ایسے شخص سے بھی تبادلہ نہ کیا جائے جس کا تبادلہ کرنے والا مدیون ہو (۱)۔

اور امام محمدؒ کے یہاں وقف کے ناقابل انتفاع ہو جانے کی صورت میں ان شرائط کے ساتھ تبادلہ

کی یہ اجازت عام اوقاف کے ساتھ مسجد کو بھی شامل ہے، اور عام اوقاف کی طرح اس کا بھی تبادلہ جائز ہے، بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں مسجد کا وقف باطل ہو کر وہ زمین واقف یا اس کے ورثہ کی ملک میں واپس چلی جائے گی، اور وہ اس میں جو چاہے تصرف کے مختار ہو جائیں گے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ تبادلہ کے اس ضابطہ سے مسجد مستثنیٰ ہے، کہ جو جگہ ایک مرتبہ مسجد بن گئی اب وہ تاقیام قیامت مسجد ہی رہے گی، لہذا اگر مسجد ویران و ناقابل انتفاع ہو چکی ہو، مثلاً یہ کہ اس کے ارد گرد کی مسلم آبادی ختم ہو گئی ہو تو بھی مسجد کا تبادلہ نہیں کیا جائے گا، ایسی صورت میں اس کا منتقل ہونے والا سامان دوسری مسجد میں منتقل کر دیا جائے گا اور اس مسجد کو مقفل کر دیا جائے گا، امام اعظم ابو حنیفہؒ اور جمہور فقہاء کا بھی یہی مذہب ہے اور یہی مفتیؒ بہ ہے۔ (۱)

(ب) موقوفہ شئی ناقابل انتفاع تو نہ ہو، البتہ تبادلہ کی صورت میں زیادہ نفع کی امید ہو، امام ابو یوسفؒ اس صورت میں بھی موقوفہ شئی کے تبادلہ کی اجازت دیتے ہیں اور بعض فقہاء نے اسی کو مفتی بہ قرار دیا ہے، مگر علامہ ابن الہمام اور دیگر متاخرین فقہاء اس مصلحت کے پیش نظر کہ ضرورت بلا ضرورت وقف کا تبادلہ نہ کیا جانے لگے اس صورت میں تبادلہ سے منع فرماتے ہیں، یہی رائج ہے اور علامہ شامیؒ نے بھی اسی کو حق و صواب کہا ہے۔ (۲)

اسی طرح امام ابو یوسفؒ نے اپنے لئے یا کسی اور کے لئے تبادلہ کی شرط کے ساتھ وقف کرنے کو بھی درست قرار دیا ہے، مثلاً کوئی اس طرح وقف کرے کہ میں یا فلاں جب چاہے اس کو دوسری زمین سے بدل لیں گے، یا اس کو فروخت کر کے اس پیسہ سے دوسری زمین خرید کر اس کو وقف کر دیں گے تو اس طرح بھی وقف صحیح اور معتبر ہے، چنانچہ واقف کو یا جس کے لئے تبادلہ کی شرط لگائی ہے اس کو حسب شرط تبادلہ کی اجازت ہوگی، خواہ تبادلہ کی حاجت ہو یا نہ ہو، مگر تبادلہ کی یہ اجازت صرف ایک مرتبہ ہوگی، اس کے بعد نہیں، البتہ اگر دائی طور پر تبادلہ کی شرط لگائی جائے تو پھر ہمیشہ اور بار بار تبادلہ کا حق ہوگا، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ: اس طرح تبادلہ کی شرط کے ساتھ وقف تو درست اور معتبر ہو جائے گا، مگر تبادلہ کی یہ شرط کالعدم اور غیر معتبر ہوگی، لہذا تبادلہ کی شرط کے باوجود اس کو تبادلہ کا حق نہیں ہوگا۔

(۱) ردالمحتار ۳/۳۱۷، موسوعة الفقه الاسلامی ۹/۲۱۷۔

(۲) ردالمحتار ۲/۳۸۹۔

امام ابو یوسفؒ نے وقف میں یہ سہولتیں اور گنجائشیں اس لئے دی ہیں، تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ وقف کریں اور اوقاف کی کثرت ہو، کیونکہ جس قدر اوقاف ہوں گے عام مسلمانوں کو اسی قدر سہولت و آسانی ہوگی۔

فَقَدْ بَانَ بِهَذَا أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ الْخ: چھٹے سبب تخفیف ”عسر و بلی“ کا بیان کافی دور سے چلا آ رہا ہے، اسکے تحت حاصل شدہ تخفیفات کو مصنف نے بسط و تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، اب فرماتے ہیں کہ اس تمام تر تفصیل اور تخفیفات کے بیان سے ظاہر ہے کہ یہ قاعدہ جملہ ابواب فقہ کو محیط اور شامل ہے۔

السَّابِعُ: النِّقْصُ؛ فَإِنَّهُ نَوْعٌ مِنَ الْمَشَقَّةِ فَتَنَاسَبَ التَّخْفِيفُ؛ فَمِنْ ذَلِكَ عَدَمُ تَكْلِيفِ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ فَقَوْضُ أَمْرِ أَمْوَالِهِمَا إِلَى الْوَلِيِّ، وَتَرْبِيَّتُهُ وَحَضَانَتُهُ إِلَى النِّسَاءِ رَحْمَةً عَلَيْهِ، وَلَمْ يُجْبِزْهُنَّ عَلَى الْحَضَانَةِ تَيْسِيرًا عَلَيْهِنَّ، وَعَدَمُ تَكْلِيفِ النِّسَاءِ بِكَثِيرٍ مِمَّا وَجَبَ عَلَى الرِّجَالِ؛ كَالْجَمَاعَةِ وَالْجُمُعَةِ وَالْجِهَادِ وَالْحِزْمَةِ وَتَحْمِيلِ الْعَقْلِ عَلَى قَوْلٍ وَالصَّحِيحُ خِلَافُهُ، وَإِبَاحَةُ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَحُلِيِّ الذَّهَبِ، وَعَدَمُ تَكْلِيفِ الْأَرْقَاءِ بِكَثِيرٍ مِمَّا وَجَبَ عَلَى الْأَحْرَارِ؛ لِكَوْنِهِ (۱) عَلَى النِّصْفِ مِنَ الْحُرِّ فِي الْحُدُودِ وَالْعِدَّةِ مِمَّا سَبَّأَنِي فِي أَحْكَامِ الْعَبِيدِ (۲)

ترجمہ: ساتواں سبب تخفیف: نقص ہے، یہ بھی مشقت ہی کی ایک قسم ہے، لہذا اس کی وجہ سے بھی تخفیف مناسب ہے، (اس کی بناء پر جو تخفیفات ہیں) ان میں سے بچہ اور مجنون شخص کا غیر مکلف ہونا ہے، چنانچہ ان کے اموال سے متعلقہ امور ان کے ولی کے حوالہ کئے گئے ہیں اور ان کی تربیت و پرورش بطور شفقت عورتوں کے حوالہ ہے اور از راہ تیسیر ان کو پرورش کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا، اور (نقص کی بناء پر حاصل تخفیفات میں سے) عورتوں کا ان بہت سی چیزوں کا مکلف نہ ہونا ہے جو مردوں پر واجب ہیں، مثلاً جماعت، جمعہ، جہاد، جزیہ اور ایک قول کے مطابق دیت کا وجوب (کہ عورتیں ان کی مکلف نہیں) اور صحیح قول اس کے خلاف ہے (یعنی ان پر بھی دیت واجب ہے) اور ریشم کے پہننے اور سونے کے زیورات کا مباح ہونا، اور (انہی تخفیفات میں سے جو بر بناء نقص حاصل ہیں) غلاموں کا ان

(۱) کذا فی النسخ الہندیۃ المتداولۃ، والصحیح ”ککونہ“ بالكاف التشبیہیۃ۔

(۲) أي فی الفن الثالث من هذا الكتاب، وهو فن الجمع والفرق۔

بہت سے امور کا مکلف نہ ہونا ہے جو آزاد لوگوں پر واجب ہیں، جیسے غلام مرد و عورت کا حدود اور عدت کے معاملہ میں آزاد افراد سے آدھا ہونا وغیرہ وہ احکام جو عنقریب ”احکام العبد“ کے تحت آئیں گے۔

ساتواں سبب تخفیف نقص:

تشریح: اسباب تخفیف میں سے ساتوں سبب: ”نقص“ ہے، یعنی انسان کا ذہنی یا جسمانی طور پر ناقص ہونا، چونکہ ذہنی یا جسمانی نقص کے باوجود احکام شرع کا مکلف ہونا مشقت کا باعث ہے، اس لئے شریعت نے ایسے کسی نقص کی صورت میں شرعی احکام میں تخفیف فرمائی ہے، جس کی کچھ مثالیں یہاں مصنف نے ذکر کی ہیں:

بچہ اور مجنون شرعی احکام کے مکلف نہیں:

(۱) بچہ اور مجنون ذہنی طور پر ناقص ہوتے ہیں، اس لئے یہ شرعی احکام کے مکلف نہیں، ان سے عبادات ساقط ہیں اور ان کے اموال میں تصرف کا استحقاق بھی ان کے اولیاء کو ہے، یعنی باپ، دادا، قاضی اور ان کے مقرر کردہ اوصیاء کو ہے، جبکہ ان کے نکاح کی ولایت تمام عصابات کو حاصل ہوتی ہے، معاملات میں اگر یہ کوئی معاملہ انجام دیں تو اگر وہ سراسر نفع کا ہو، مثلاً قبول ہدیہ تو وہ معتبر اور نافذ ہوگا، اور اگر سراسر نقصان کا ہو، مثلاً طلاق تو وہ معتبر و نافذ نہیں ہوگا، اور اگر اس میں نفع بھی ہو اور نقصان بھی، مثلاً بیع و شراء، کہ اس میں کچھ آتا بھی ہے اور جیب سے جاتا بھی ہے تو وہ ان کے اولیاء کی منشاء پر موقوف رہے گا، وہ اجازت دیدیں گے تو نافذ ہو جائے گا ورنہ غیر معتبر قرار پائے گا۔

اور ان کے نقص وضعف کے پیش نظر ان کی پرورش و تربیت کا اولین ذمہ دار عورتوں کو بنایا گیا ہے، چنانچہ ماں، نانی، دادی، بہن، خالہ اور پھوپھی بالترتیب اس فریضہ کو انجام دیں گی، اور یہ ذمہ داری ابتداء عورتوں کو اس لئے دی گئی ہے کہ وہ مردوں کی بنسبت زیادہ رحمدل اور نرم خو ہوتی ہیں اور بچوں کی باتوں کو برداشت کرنے کا مادہ بھی ان میں زیادہ ہوتا ہے، نیز مردوں کی طرح ذمہ داریاں عائد نہ ہونے کے سبب ان کے پاس اس کے لئے وقت بھی مہیا ہے، البتہ سہولت و تخفیف کے پیش نظر ان پر بچوں وغیرہ کی یہ تربیت لازم نہیں کی گئی ہے، چنانچہ اگر کسی وجہ سے وہ اس سے انکار کر دیں تو ان کو اس کا حق ہے، الایہ کہ ان کی تربیت و پرورش کی کوئی اور صورت نہ ہو، تو پھر ان کو انکار کا حق نہیں ہوگا، اور بچہ و مجنون اگر کسی کا مالی

یا جانی نقصان کر دیں تو بہر حال اسمیں ماخوذ ہوں گے، یعنی ان پر اسکا ضمان عائد ہوگا۔

عورتیں مردوں کی طرح سب احکام کی مکلف نہیں:

(۲) عورتیں مردوں کی بنسبت جسمانی قوت و صلاحیت کے لحاظ سے ناقص و کمزور ہوتی ہیں، اس لئے وہ بھی بہت سے ان احکام کی مکلف نہیں جو مردوں کے لئے لازمی ہیں، مثلاً: نماز باجماعت، اداء جمعہ، جہاد میں شمولیت، جزیہ کی ادائیگی، اور ایک قول کے مطابق دیت کا وجوب، اور صحیح یہ ہے کہ دیت کی ادائیگی میں وہ بھی شریک ہوں گی، اور جہاد جب فرض عین ہو جائے تو پھر ان کے لئے بھی جہاد میں شمولیت لازم ہوگی، اور ان کے مزاج کے پیش نظر ریشم اور سونے چاندی کے زیورات کا پہننا ان کے لئے مباح کیا گیا ہے۔

رقیت کی وجہ سے بہت سے احکام ساقط ہیں:

(۳) غلام و باندی بھی آزاد شخص کی بنسبت معنی ناقص و کمزور ہوتے ہیں، اس لئے آزاد افراد کے مقابلہ میں ان کو بہت سے احکام میں رخصت حاصل ہے، چنانچہ وہ حدود و عقوبات جن میں تنصیف ہو سکتی ہو، مثلاً کوڑوں کی سزا، وہ ان پر آدھی جاری ہوں گی، اور باندی کی عدت طلاق و حیض اور عدت وقات دو ماہ پانچ روز ہے، جو آزاد عورت کی بنسبت آدھی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ غلام افراد کو اور جو رخصتیں حاصل ہیں ان کا تذکرہ ”احکام العبد“ کے تحت آئے گا، جو اس کتاب کے تیسرے فن ”الجمع والفرق“ کے تحت مذکور ہے بچہ، مجنون اور عورتوں کو اور اسی طرح ان کے علاوہ اور ظاہری یا معنوی ناقص افراد مثلاً اعمی، ذمی وغیرہ کو جو رخصتیں حاصل ہیں ان کا تفصیلی تذکرہ بھی اسی فن کے تحت کیا گیا ہے، فلیراجع ان شئت۔

ایک اور سبب تخفیف: اضطرار:

یہ کل سات اسباب تخفیف مصنف نے ذکر فرمائے ہیں، حضرات فقہاء کے کلام میں ایک اور سبب تخفیف مذکور ہے، جو مصنف نے ذکر نہیں کیا، وہ ہے: اضطرار، اس کی وجہ سے بھی بہت سی تخفیفات و رخصتیں حاصل ہوتی ہیں اور محرّمات مباح ہو جاتے ہیں، چنانچہ اگر کھانے کو کوئی حلال چیز

میسر نہ ہو اور اور جان جانے کا خطرہ ہو تو خنزیر و مردار کھانے کی اجازت ہو جاتی ہے، گلے میں لقمہ پھنس جائے، جس کی وجہ سے سانس رک جائے، تو شراب کے ذریعہ اس کو حلق سے اتارنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے، کسی مرض میں حلال دواء مفید نہ ہو اور کسی حرام شے سے شفاء کا امکان ہو تو اس حرام شے کو ازراہ علاج استعمال کیا جاسکتا ہے، وغیرہ ذلک من الاحکام، اس اضطرار کی مزید تفصیل آئندہ قاعدہ کے تحت بیان ہوگی۔

وَهَذِهِ فَوَائِدُ مُهِمَّةٌ نَخْتِمُ بِهَا الْكَلَامَ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ.
الْفَائِدَةُ الْأُولَى: الْمَشَاقُّ عَلَى قِسْمَيْنِ:

مَشَقَّةٌ لَا تَنفَكُ عَنْهَا الْعِبَادَةُ غَالِيًا، كَمَشَقَّةِ الْبَرْدِ فِي الْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ وَمَشَقَّةِ الصَّوْمِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ وَطُولِ النَّهَارِ، وَمَشَقَّةِ السَّفَرِ الَّتِي لَا انْفِكَارَ لِلْحَجِّ وَالْجِهَادِ عَنْهَا، وَمَشَقَّةُ أَلَمِ الْحَدِّ وَرَجْمِ الزُّنَاةِ، وَقَتْلِ الْجُنَاةِ وَقِتَالِ الْبُغَاةِ، فَلَا أَثَرَ لَهَا فِي إِسْقَاطِ الْعِبَادَاتِ فِي كُلِّ الْأَوْقَاتِ. وَأَمَّا جَوَازُ التَّيْمُمِ لِلْخَوْفِ مِنْ شِدَّةِ الْبَرْدِ لِلْجَنَابَةِ، فَالْمُرَادُ مِنَ الْخَوْفِ: الْخَوْفُ مِنَ الْإِغْتِسَالِ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى عُضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ أَوْ مِنْ حُصُولِ مَرَضٍ.

وَلِذَا اشْتَرَطَ فِي الْبَدَائِعِ (۱) لِحَوَازِهِ مِنَ الْجَنَابَةِ؛ أَنْ لَا يَجِدَ مَكَانًا بِأَوْيِهِ، وَلَا ثَوْبًا يَتَدَفَّأُ بِهِ، وَلَا مَاءً مُسَخَّنًا وَلَا حَمَامًا وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْحَدَثِ الْأَصْغَرِ، كَمَا فِي الْحَايَةِ (۲) لِعَدَمِ اعْتِبَارِ ذَلِكَ الْخَوْفِ فِي أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ.

وَأَمَّا الْمَشَقَّةُ الَّتِي تَنفَكُ عَنْهَا الْعِبَادَاتُ غَالِيًا فَعَلَى مَرَاتِبَ:
الْأُولَى: مَشَقَّةٌ عَظِيمَةٌ فَادِحَةٌ (۳) كَمَشَقَّةِ الْخَوْفِ عَلَى النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ

وَمَنَافِعِ الْأَعْضَاءِ فَهِيَ مُوجِبَةٌ لِلتَّخْفِيفِ، وَكَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْحَجِّ طَرِيقٌ إِلَّا مِنَ الْبَحْرِ،

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۷۱، ونصه: ولو أجنب في ليلة باردة يخاف على نفسه الهلاك لو اغتسل ولم يقدر على

تسخين الماء ولا على أجرة الحمام في المصر أجزأه التيمم في قول أبي حنيفة.

(۲) أي فتاوى قاضيخان على هامش الهندية ۱/۵۹.

(۳) بالقاء من القدح، بمعنى الشدة والنازلة أي شديدة، وقد وقعت في نسختنا "القادحة" بالقاف، وهو تصحيف،

انظر: لسان العرب، مادة: قدح.

وَكَانَ الْغَالِبُ عَدَمُ السَّلَامَةِ لَمْ يَجِبْ.

الثَّانِيَةُ: مَشَقَّةٌ خَفِيفَةٌ؛ كَأَذْنَى وَجَعٍ فِي أَضْبُعٍ أَوْ أَذْنَى صُدَاعٍ فِي الرَّأْسِ أَوْ سُوءِ مِزَاجٍ خَفِيفٍ فَهَذَا لَا أَثَرَ لَهُ وَلَا التَّفَاتُ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ تَحْصِيلَ مَصَالِحِ الْعِبَادَاتِ أَوَّلَى مِنْ دَفْعِ مِثْلِ هَذِهِ الْمَفْسَدَةِ الَّتِي لَا أَثَرَ لَهَا. وَمِنْ هُنَا رُدُّ عَلَى مَنْ قَالَ مِنْ مَشَائِخِنَا (۱): إِنَّ الْمَرِيضَ إِذَا نَوَى الصَّوْمَ فِي رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ؛ فَإِنَّهُ يَتَقَعُ عَمَّا نَوَى إِنْ كَانَ مَرَضًا لَا يَضُرُّ (۲) مَعَهُ الصَّوْمُ، وَإِلَّا فَيَتَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ بِأَنَّ مَا لَا يَضُرُّ لَيْسَ بِمُرْخَصٍ لِلْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ، وَكَلَامُنَا فِي مَرِيضٍ رُخِّصَ لَهُ الْفِطْرُ.

تَنْبِيْهُ:

مُطْلَقُ الْمَرَضِ وَإِنْ لَمْ يَضُرَّ؛ إِنْ كَانَ بِالزَّوْجِ مَانِعٌ مِنْ صِحَّةِ خَلْوَتِهِ بِهَا بِخِلَافِ مَرَضِهَا الثَّالِثَةُ: مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ هَاتَيْنِ؛ كَمَرِيضٍ فِي رَمَضَانَ يَخَافُ مِنَ الصَّوْمِ زِيَادَةَ الْمَرَضِ أَوْ بَطْءَ الْبُرْءِ فَيَجُوزُ لَهُ الْفِطْرُ، وَهَكَذَا فِي الْمَرَضِ الْمُبِيحِ لِلتَّيْمُمِ، وَاعْتَبَرِي فِي الْحَجِّ الزَّادَ وَالرَّاحِلَةَ الْمُنَاسِبَيْنِ لِلشَّخْصِ، حَتَّى قَالَ فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ (۳): يُعْتَبَرُ فِي حَقِّ كُلِّ إِنْسَانٍ مَا يَصِحُّ مَعَهُ بَدَنُهُ. وَقَالُوا: لَا يَكْتَفِي بِالْعُقْبَةِ فِي الرَّاحِلَةِ، بَلْ لَا بُدَّ فِي الْحَجِّ مِنْ شِقِّ نَحْمِلٍ أَوْ رَأْسِ زَامِلَةٍ وَمِنْ الْمُسْكِلِ التَّيْمُمُ؛ فَإِنَّهُمْ اشْتَرَطُوا فِي الْمَرَضِ الْمُبِيحِ لَهُ أَنْ يَخَافَ مِنَ الْمَاءِ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عُضْوِهِ ذَهَابًا أَوْ مَنْفَعَةً أَوْ خُذُوْتَ مَرَضٍ أَوْ بَطْءَ بُرْءٍ، وَلَمْ يُيَحِّوْهُ بِمُطْلَقِ الْمَرَضِ مَعَ أَنَّ مَشَقَّةَ السَّفَرِ دُونَ ذَلِكَ بِكَثِيرٍ، وَلَمْ يُوجِبُوا شِرَاءَ الْمَاءِ بِزِيَادَةِ فَاحِشَةٍ عَلَى قِيَمَتِهِ لَا الْبَسِيرَةَ.

ترجمہ: اور یہ چند اہم فوائد ہیں، جن پر ہم اس قاعدہ سے متعلق (جاری) گفتگو کو ختم کریں گے:

پہلا فائدہ: مشقتوں کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ مشقت جو عموماً عبادت سے جدا نہیں ہوتی، جیسے وضوء

(۱) وقائل هذا القول من هو؟ لم أعر على اسمه في أي كتاب، والذي رده عليه هو العلامة أكمل الدين محمد بن

محمد الباہر ترمذی المتوفی ۸۶۷ھ ذکرہ العلامة الشامی فی رد المحتار ۸۶/۱۔

(۲) کذا فی جمیع النسخ التي لدينا، والصحيح بغير "لا" كما ظهر من الشامي وغيره، انظر: الشامي ۸۶/۲۔

(۳) فتح القدیر/الحج، ۲/۴۱، وفيه: ما يصلح معه بدنه، أي من الصلح لا من الصحة، ومعناها مقارب۔

اور غسل میں ٹھنڈ کی مشقت، اور روزہ میں گرمی کی شدت اور لمبے دن کی مشقت، اور اس سفر کی مشقت جو حج اور جہاد سے جدا نہیں ہوتی، اور حدود کی تکلیف اور زنا کاروں کو رجم کی اور جنایت کرنے والوں کو قتل کی اور بغاوت کرنے والوں کو جنگ کی مشقت، تو ایسی مشقت کسی بھی وقت کسی بھی عبادت کے سقوط میں مؤثر نہیں، اور شدید ٹھنڈ کے خوف سے جو غسل جنابت کے لئے تیمم کی اجازت ہے تو (اس میں) خوف سے مراد غسل کرنے سے اپنی جان کے چلے جانے، یا کسی عضو کے تلف ہو جانے، یا مرض کے پیدا ہو جانے کا خوف ہے، اسی لئے بدائع میں غسل جنابت کے لئے تیمم کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی گئی ہے کہ نہ کوئی ایسا مکان جس میں پناہ لے سکے، اور نہ ایسا کپڑا جس سے گرماہٹ حاصل کر سکے، اور نہ گرم پانی اور نہ حمام (جہاں گرم پانی کا انتظام ہوتا ہے) میسر ہو، اور صحیح بات یہ ہے کہ (سردی کے خوف سے) حدث اصغر کے لئے تیمم جائز نہیں ہے، کمافی الخانیہ، کیونکہ اعضاء وضوء میں یہ خوف معتبر نہیں ہے۔

اور بہر حال وہ مشقت جو عموماً عبادات سے جدا ہوتی ہے تو اس کے چند درجات ہیں:

(۱) بڑی سخت مشقت: جیسے جان، اعضاء اور ان کے منافع تلف ہو جانے کے خوف کی مشقت، ایسی مشقت تخفیف کا سبب ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے یہ حکم ہے کہ جب سمندر کے سواج پر جانے کے لئے کوئی اور راستہ نہ ہو اور (سمندر میں) عدم سلامتی کا غالب گمان ہو تو حج واجب نہیں۔

(۲) معمولی مشقت: جیسے انگلی میں معمولی سادرد، یا سر کا ہلکا سادرد، یا معمولی طبیعت کی خرابی، تو ایسی مشقت کچھ مؤثر نہیں اور نہ قابل التفات ہے، اس لئے کہ عبادات کے مصالح و منافع کا حصول اس جیسے مفسدہ (مشقت) کے لحاظ سے اولیٰ ہے جس کا کوئی اثر نہیں، اور اسی بناء پر ہمارے بعض مشائخ کے اس قول کی تردید کی گئی ہے کہ: مریض جب رمضان میں واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھے تو وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہوگی، بشرطیکہ ایسا مرض ہو کہ روزہ اس کے لئے مضر ہو، ورنہ رمضان کا روزہ ہوگا، کیونکہ جو مرض (روزہ میں) مضر نہ ہو اس کی وجہ سے رمضان کے روزہ کے ترک کی رخصت نہیں ملتی اور ہمارا کلام اس مریض کے بارے میں ہے جس کو روزہ ترک کرنے کی رخصت حاصل ہو۔

تنبیہ: مطلق مرض خواہ مضر نہ ہو، اگر شوہر کو لاحق ہو تو بیوی کے ساتھ خلوت کے صحیح ہونے کے لئے مانع ہے، البتہ بیوی کو ایسا مرض (خلوت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں)

(۳) ان دونوں کے بین بین مشقت: جیسے وہ مریض جو رمضان میں روزہ کی وجہ سے مرض کے

بڑھ جانے، یا تاخیر سے ٹھیک ہونے کا خوف رکھتا ہو، تو اس کے لئے روزہ ترک کرنے کی اجازت ہے، اور یہی درجہ اس مرض میں معتبر ہے جو تیمم کو مباح کرنے والا ہے، اور فقہاء نے حج (کے وجوب) کے بارے میں اس زاد وراحہ کا اعتبار کیا ہے جو آدمی کے مناسب ہو، حتیٰ کہ فتح القدیر میں کہا ہے کہ: ہر آدمی کے حق میں وہ زاد و توشہ معتبر ہے جس سے اس کا بدن صحت مندر ہے، اور (سواری کے بارے میں) انہوں نے کہا ہے کہ سواری پر باری باری سوار ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ حج کے (وجوب کے لئے) ضروری ہے کہ سواری کا ایک حصہ یا مکمل سواری میسر ہو، اور تیمم کا مسئلہ قابل اشکال ہے، کیونکہ فقہاء نے اس کو مباح قرار دینے والے مرض میں یہ شرط لگائی ہے کہ پانی کے استعمال سے اپنی جان یا عضو کے تلف ہو جانے یا اس کی منفعت کے فوت ہو جانے یا مرض کے پیدا ہو جانے یا دیر سے ٹھیک ہونے کا خوف ہو اور انہوں نے مطلق مرض کی وجہ سے تیمم کو مباح نہیں کہا، جبکہ سفر کی مشقت اس سے بہت کم ہے (اس کی وجہ سے تیمم کو مباح کر دیا) اور پانی کی قیمت سے بہت زیادہ قیمت دے کر پانی کی خریداری کو واجب نہیں کیا، البتہ معمولی قیمت زائد ہونے کی صورت میں واجب کیا۔

قاعدہ ”المشقة تجلب التيسير“ سے متعلقہ چند اہم فوائد

تشریح: قاعدہ ”المشقة تجلب التيسير“ جس کی شرح و توضیح کا سلسلہ کافی دور سے چلا آ رہا ہے، یہاں سے اس سے متعلق کچھ فوائد مصنف ذکر فرما رہے ہیں، جن سے اس قاعدہ کی مزید توضیح اور اس کی حدود معلوم ہوں گی:

پہلا فائدہ: مشقت کی اقسام اور احکام:

پہلا فائدہ: مشقت کی اقسام کا بیان: مشقت کی دو قسمیں ہیں:

۱: مشقت لازمہ: یعنی وہ مشقت جو کبھی عبادت سے جدا نہیں ہوتی، مثلاً: وضو و غسل میں ٹھنڈکی مشقت، روزہ میں گرمی کی شدت اور لمبے دن کی مشقت، حج و جہاد میں سفر کی مشقت، حدود کی تنفیذ میں درد و آلم کی مشقت، زنا کاروں کو رجم کی مشقت، جنایت کرنے والوں اور بغاوت کرنے والوں کو قتل کی مشقت؛ ان امور کی انجام دہی میں یہ مشقتیں لازمی ہیں، بغیر ان مشقتوں کے ان امور کا تحقق نہیں ہو سکتا، مثلاً گرمی کے زمانہ کو چھوڑ کر وضو و غسل کرتے وقت ٹھنڈکا لگنا لازمی ہے، خواہ گرم پانی سے وضو و غسل

کیا جائے، اور بوڑھے افراد کو گرمی میں بھی سردی لگتی ہے، یہی حال مذکورہ دیگر عبادات اور احکام کا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی مشقت کی وجہ سے کبھی کوئی عبادت ساقط نہیں ہوتی اور نہ اس کی وجہ سے کوئی تخفیف حاصل ہوتی، ضابطہ ہے: ”الْحُجُجُ الْإِلَازِمُ لِلْفِعْلِ لَا يَسْقُطُهُ“ یعنی کسی فعل کے لئے جو مشقت لازم ہو اس کی وجہ سے وہ فعل ساقط نہیں ہوتا، لہذا ان مشقتوں کو برداشت کرتے ہوئے ان عبادات و احکام کی تعمیل لازمی ہوگی۔

ایک اشکال اور جواب:

وَأَمَّا جَوَازُ التَّيَمُّمِ لِلْخَوْفِ مِنْ شِدَّةِ الْبَرْدِ الْخ: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ: مشقت لازمہ، جس کی وجہ سے نہ کوئی عبادت ساقط ہوتی اور نہ کچھ تخفیف حاصل ہوتی، اس کی مثالوں میں مصنفؒ نے ”وضوء غسل میں ٹھنڈ کی مشقت“ کا بھی ذکر کیا ہے، حالانکہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر ٹھنڈ زیادہ ہو تو غسل کے بجائے تیمم کی اجازت ہے، لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ وضوء و غسل میں ٹھنڈ کی مشقت موجب تخفیف نہیں؟

مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے، وہ یہ کہ: غسل کے بجائے تیمم کی یہ اجازت محض ٹھنڈ کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس وقت ہے جبکہ غسل کرنے کی صورت میں ٹھنڈ کی وجہ سے جان کے چلے جانے، یا کسی عضو کے تلف ہو جانے، یا مرض کے پیدا ہو جانے، یا اس کے دیر سے ٹھیک ہونے کا خوف ہو، تو یہ اجازت و تخفیف اس خوف کی وجہ سے ہے، محض ٹھنڈ کی وجہ سے نہیں، اور یہ خوف ہمیشہ لاحق نہیں ہوتا، لہذا اس کا شمار مشقت لازمہ میں نہیں، بلکہ یہ مشقت غیر لازمہ کے قبیل سے ہے اور مشقت غیر لازمہ موجب تخفیف ہوتی ہے، جیسا کہ آ رہا ہے، فلا اشکال۔

اور اسی وجہ سے کہ محض ٹھنڈ کی وجہ سے غسل کی جگہ تیمم کی اجازت نہیں، بدائع الصنائع میں علامہ کاسانیؒ نے غسل جنابت کی جگہ تیمم کی اجازت کے لئے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ غسل کے بعد گرمی نہ ہو، حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ: مکان، کپڑا وغیرہ نہ ہو اور نہ گرم پانی اور حمام (جہاں پیسہ دے کر گرم پانی سے غسل کی سہولت مہیا ہوتی ہے) کا کرایہ موجود ہو، ظاہر ہے کہ اگر محض ٹھنڈ کی وجہ سے غسل کے بجائے تیمم کی اجازت ہوتی تو یہ مزید شرطیں نہ لگائی جاتیں۔

نیز اسی وجہ سے وضوء کرنے کی صورت میں ٹھنڈ لگنے کے باوجود صحیح قول کے مطابق تیمم کی اجازت نہیں، کیونکہ اس میں ایسی ٹھنڈ نہیں لگتی جس کی وجہ سے یہ خوف لاحق ہو، اور اس قسم کے خوف سے خالی ٹھنڈ موجب تخفیف نہیں، تاہم اگر کسی علاقہ میں ایسی سخت ٹھنڈ ہو کہ وضوء کی صورت میں بھی مذکورہ قسم کا خوف لاحق ہو تو وضوء کی جگہ بھی تیمم کی اجازت ہوگی۔ (۱)

۲۔ مشقت غیر لازمہ: یعنی وہ مشقت جو عبادت سے جدا ہو جاتی ہو، اسکے ساتھ ہمیشہ قائم نہ ہو، اسکے

چند درجات ہیں :

(الف) سخت مشقت: جیسے جان چلی جانے اور اعضاء یا ان کی منفعت کے تلف ہو جانے کا خوف ہو، ایسی مشقت موجب تخفیف ہے، اس کی وجہ سے عبادت بھی ساقط ہو جاتی ہیں، اور محرمات بھی مباح ہو جاتے ہیں، کیونکہ محض کسی عبادت کی ادائیگی کے لئے جان و اعضاء کی ہلاکت کے مقابلہ ان کی حفاظت اولیٰ ہے، تاکہ دین و شریعت کے دیگر مصالح اور امور کی انجام دہی کی استطاعت و موقعہ حاصل رہے۔ اس درجہ کی مشقت کی وجہ سے عبادت ساقط ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر حج کا صرف سمندری راستہ ہو اور اس میں بھی طغیانی وغیرہ کے پیش نظر ہلاکت کا ظن غالب ہو تو حج واجب نہیں ہوگا۔ مصنفؒ نے ”کم یجب“ فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”راستہ کی سلامتی“ حج کے لئے شرط و وجوب ہے، امام صاحب سے ایک قول یہی منقول ہے، مگر رائج قول یہ ہے کہ یہ شرط اداء ہے، یعنی ایسی صورت میں حج تو واجب ہوگا لیکن ادائیگی واجب نہیں ہوگی، تاوقتیکہ راستہ مامون نہ ہو جائے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر تا وقت انتقال راستہ مامون نہ ہو تو حج بدل کی وصیت کرنا لازم ہوگا۔ (۲)

(ب) معمولی مشقت: جیسے انگلی میں معمولی درد، سر میں ہلکی سی تکلیف، طبیعت کی معمولی خرابی، اس مشقت کی وجہ سے کوئی تخفیف حاصل نہیں ہوتی اور نہ اس کی وجہ سے کوئی حرام شے حلال ہوتی، اس لئے کہ عبادت کی انجام دہی اور شریعت کی پاسداری میں جو دنیوی و اخروی فوائد حاصل ہوتے ہیں ان کے مقابلہ میں یہ معمولی مشقت ہیچ ہے، لہذا اس کی وجہ سے ان میں کوئی تخفیف نہیں ہوگی۔

(۱) رد المحتار نعمانیہ ۱/۵۶۱۔

(۲) رد المحتار ۲/۱۳۴۔

ایک رد اور رد الرد کا تذکرہ:

وَمِنْ هُنَا رَدُّ عَلَى مَنْ قَالَ مِنْ مَشَائِخِنَا الْخ: مشقت خفیفہ موجب تخفیف اور مسقط عبادت نہیں، اس کے پیش نظر علامہ اکملؒ نے ان مشائخ کی تردید فرمائی ہے، جو مریض کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ: اگر اس کو روزہ مضر ہو، لیکن وہ پھر بھی روزہ رکھ لے تو جس نیت سے بھی وہ روزہ رکھے گا وہی اداء ہوگا، جیسا کہ مسافر کا بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس کو روزہ مضر نہ ہو بلکہ مفید ہو، مثلاً یہ کہ وہ معدہ کا مریض ہو تو ایسی صورت میں اگر وہ روزہ رکھے گا تو خواہ کسی اور روزہ کی نیت کرے تب بھی اس کا رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا، الحاصل ان مشائخ نے روزہ کے مضر ہونے نہ ہونے کے لحاظ سے مذکورہ حکم بیان کیا ہے، جس کو اور فقہاء نے بھی اختیار کیا ہے، لیکن علامہ اکملؒ نے اس قول پر یہ رد فرمایا ہے کہ: جس کو روزہ مضر نہ ہو اس کو ترک روزہ کی رخصت ہی حاصل نہیں، کیونکہ روزہ مضر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو جو ضرر و مشقت ہے وہ خفیف اور معمولی ہے اور مشقت خفیفہ مسقط عبادت نہیں، لہذا جب اس کو رخصت ہی حاصل نہیں تو پھر اس کو مریض قرار دے کر مذکورہ حکم بیان کرنا مہمل اور بے معنی ہے؟

مگر علامہ شامیؒ نے اس رد کو غلط قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: ان مشائخ کے مطابق ”من یضرہ الصوم“ سے مراد وہ شخص ہے کہ جس کو روزہ کی قدرت حاصل ہو مگر روزہ رکھنے کی صورت میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو ایسے مریض کی رخصت کی بنیاد ”زیادۃ مرض“ ہے، اور روزہ رکھنے کی صورت میں بھی ایسے مریض کو یہ خدشہ لاحق ہوتا ہے، لہذا اگر یہ روزہ رکھتا ہے تو چونکہ رخصت کی بنیاد ”زیادۃ مرض“ قائم ہے اس لئے وہ جو نیت کرے گا اسی کے مطابق روزہ اداء ہوگا، اور ”من لا یضرہ الصوم“ سے مراد وہ مریض ہے کہ جس کو روزہ؛ مرض کی نوعیت کے لحاظ سے مضر نہ ہو، لیکن مرض کے پیش نظر ناقابل برداشت ضعف کا خطرہ لاحق ہو، تو ایسے مریض کو اگرچہ ظاہر مرض کی وجہ سے رخصت حاصل نہیں، لیکن اس خطرہ کی وجہ سے رخصت حاصل ہوگی، اور جب اس نے رخصت کے باوجود روزہ رکھ لیا اور وہ بخیر پورا بھی ہو گیا تو اس خطرہ کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے کہ جو رخصت کی بنیاد تھا اس کا رمضان کا روزہ اداء ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ”من لا یضرہ الصوم“ سے مراد وہ شخص نہیں کہ جس کو کسی بھی لحاظ سے روزہ مضر نہ ہو، اس لئے کہ ایسے شخص کے لئے رخصت کے حصول کا کوئی بھی قائل نہیں ہو سکتا، بلکہ اس سے مراد

مذکورہ قسم کا مریض ہے اور اس کو بھی رخصت حاصل ہے، فلا اشکال۔

مرد و عورت میں کس قسم کا مرض مانع خلوت ہے:

تَنْبِيْهُ: مُطْلَقُ الْمَرَضِ وَإِنْ لَمْ يَضُرَّ؛ إِنْ كَانَ بِالزَّوْجِ الْخ: چونکہ مرض کے موجب تخفیف ہونے نہ ہونے کا بیان جاری ہے، اسی سے متعلقہ ایک مسئلہ ”تنبیہ“ کے عنوان سے مصنف نے ذکر کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ: شب زفاف میں شوہر کو کوئی بھی مرض لاحق ہو، خواہ وہ جماع میں مضر نہ ہو، تب بھی وہ خلوة صحیحہ کے لئے مانع ہوگا، لہذا ایسی صورت میں خلوة صحیحہ کے احکام جاری نہیں ہوں گے، اس لئے کہ شوہر کو کیسا ہی مرض ہو، بہر صورت اس کی وجہ سے جماع کیلئے مطلوب نشاط متحقق نہیں ہوگا، اور عورت کے مریضہ ہونے کی صورت میں خلوة صحیحہ کا عدم تحقق اس وقت مانا جائے گا جبکہ اس کو ایسا مرض ہو جو جماع کے لئے مضر ہو، اور اگر اس کو ایسا مرض نہ ہو تو پھر خلوة صحیحہ کا تحقق ہو جائے گا، یہی قول رائج ہے، اور اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ ہر دو کو ایسا مرض ہو جو جماع کے لئے مضر ہو تب وہ خلوة صحیحہ کے لئے مانع ہوگا، ورنہ مانع نہیں ہوگا۔ (۱)

(۳) درمیانی مشقت: جو نہ مشقت عظیمہ کے درجہ کی ہو، جس میں جان جانے یا عضو کے تلف ہو جانے کا خوف ہوتا ہے، اور نہ بالکل معمولی مشقت ہو، بلکہ ان کے بین بین ہو، بایں طور کہ اس کی وجہ سے مرض کے بڑھ جانے یا دیر سے ٹھیک ہونے کا خوف ہو، اس مشقت کی وجہ سے بہت سی تخفیفات حاصل ہو جاتی ہیں، مثلاً روزہ ترک کرنے کی رخصت ہو جاتی ہے اور تیمم مباح ہو جاتا ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، البتہ اس کی وجہ سے کوئی حرام حلال نہیں ہوتا۔

وجوب حج کے لئے ہر شخص کے مناسب حال زاد و راحلہ شرط ہے:

وَاعْتَبَرَ فِي الْحَجِّ الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ الْخ: حج کے وجوب کے لئے زاد و راحلہ شرط ہے، مگر اس میں بھی اس کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ لوگوں کو مشقت نہ ہو، چنانچہ مدرسہ کی خوراک کی طرح سب کے لئے ایک درجہ کا زاد و وجوب حج کے لئے کافی نہیں قرار دیا گیا، بلکہ ہر شخص کے مناسب حال زاد کے نظم پر حج کا وجوب موقوف ہے، لہذا جو شخص گوشت کا عادی ہو، اگر اس کے پاس محض دال روٹی کا انتظام ہو جو اس

کے لحاظ سے ناکافی ہو تو اس پر گوشت کے انتظام تک حج فرض نہیں ہوگا، سواری کا بھی یہی حکم ہے، علی اختلاف الاحوال پوری سواری یا کم از کم اس کے ایک حصہ پر بیٹھ کر جانے کا نظم ہو جانے کے بعد حج واجب ہوگا، صرف عُقْبَةُ یعنی باری باری بیٹھ کر جانے پر قدرت و استطاعت سے حج فرض نہیں ہوگا۔

”العُقْبَةُ“: بمعنی باری باری سوار ہونا، ”مزملة“: ایسا اونٹ جس پر سارو سامان بھی لاداجا سکے۔ اونٹ کی یہ شرط ان لوگوں کے لئے ہے، جو دور دراز اور مشکل راستوں سے آئیں، کہ ایسی طویل و مشکل مسافت اونٹ ہی طے کر سکتا ہے، لہذا اگر ان کے پاس اونٹ کا نظم نہ ہو بلکہ گدھے خچر کا نظم ہو تو ان پر حج فرض نہ ہوگا، اور جہاں سے لوگ گدھے اور خچر پر بھی آسکتے ہوں تو وہاں والوں پر گدھے اور خچر کا نظم ہونے پر بھی حج فرض ہو جائے گا۔ (۱)

اس تفصیل سے واضح ہے کہ آجکل جس درجہ کے ٹرین و جہاز میں انسان سفر کا اور جس درجہ کے ہوٹل میں قیام و طعام کا عادی ہو اسی درجہ کا نظم ہونے پر آدمی پر حج فرض ہوگا، اس سے کم کے نظم پر حج فرض نہیں ہوگا۔
وَمِنْ الْمُسْكِلِ التَّيْمُّ؛ فَإِنَّهُمْ اشْتَرَطُوا الْخ: جن مشقتوں کی بناء پر تیمم کی اجازت دی گئی ہے مصنف کو ان پر کچھ اشکالات ہیں، جن کو یہاں ذکر کیا گیا ہے، پہلا مسئلہ جس پر اشکال ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء نے جس مرض کی وجہ سے تیمم کی اجازت دی ہے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی وجہ سے جان چلی جانے یا خود عضو یا اس کی منفعت تلف ہو جانے یا مرض کے پیدا ہو جانے یا دیر سے ٹھیک ہونے کا خوف ہو، مطلق مرض کی وجہ سے تیمم کو مباح نہیں کیا گیا، جبکہ پانی نہ ہونے کی صورت میں جس سفر و مسافت کے پیش نظر تیمم کی اجازت دی گئی اس میں مذکورہ قسم کے مرض کی بنسبت نہایت کم مشقت ہے، چنانچہ محض ایک میل پانی دور ہونے کی وجہ سے تیمم کی اجازت دے دی گئی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں اگر مطلق سفر و مسافت کے پیش نظر تیمم کی اجازت ہوتی تب تو یہ اشکال مناسب اور معقول تھا، لیکن یہ اجازت اس وقت ہے جبکہ پانی ایک میل کی مسافت پر ہو، اور آمد و رفت دونوں کی مسافت جمع کی جائے تو یہ دو میل کی مسافت ہو جاتی ہے، اور دو میل کی مسافت کو مشقت یسیرہ نہیں کہا جاسکتا۔ (۲)

(۱) البحر الرائق وحاشيته المسماة بمنحة الخالق ۲/۲۳۶۔

(۱) التحقيق الباهر۔

دوسرا مسئلہ جس پر اشکال ہے وہ یہ ہے کہ پانی اگر معمولی زائد قیمت پر مل رہا ہو تو فقہاء نے تیمم کی اجازت نہیں دی بلکہ اسی زائد قیمت میں خریدنے کو واجب قرار دیا، اور اگر بہت زائد قیمت مثلاً ڈبل قیمت میں مل رہا ہو تو پھر خریدنے کو واجب نہیں کہا، بلکہ تیمم کی اجازت دیدی، حالانکہ ڈبل قیمت میں خریداری بھی کوئی بڑی مشقت نہیں، کہ فریضہ خداوندی کے مقابلہ مال کوئی حیثیت نہیں رکھتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ: مال بھی جان ہی کی طرح محترم و معزز ہے، اور اس کی حفاظت بھی جان ہی کی طرح مطلوب ہے: ”من قتل دون ماله فهو شهيد“ لہذا ڈبل قیمت میں خریداری کا وجوب اگر مشقت عظیمہ نہ ہو مگر مشقت متوسطہ بہر حال ہوگا، جو موجب تخفیف ہوتی ہے۔ (۱)

الفَائِدَةُ الثَّانِيَّةُ: تَخْفِيفَاتُ الشَّرْعِ أَنْوَاعٌ:

الْأَوَّلُ: تَخْفِيفُ إِسْقَاطِ كِاسِقَاطِ الْعَادَاتِ عِنْدَ وُجُودِ أَعْذَارِهَا.

الثَّانِي: تَخْفِيفُ تَنْقِصِ كَالْقَصْرِ فِي السَّفَرِ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْإِثْمَامَ أَضْلُ وَأَمَّا عَلَى قَوْلٍ مَنْ قَالَ: الْقَصْرُ أَضْلُ، وَالْإِثْمَامُ فَرَضٌ بَعْدَهُ، فَلَا إِلَّا فِي صُورَةٍ.

وَالثَّالِثُ: تَخْفِيفُ إِبْدَالِ كِبَائِدَالِ الْوُضُوءِ وَالْعُسْلِ بِالنَّيْمِ، وَالْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ بِالْقُعُودِ وَالْإِضْطِجَاعِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ بِالْإِيْمَاءِ، وَالصِّيَامِ بِالْإِطْعَامِ.

الرَّابِعُ: تَخْفِيفُ تَقْدِيمِ كَالْجَمْعِ بِعَرَفَاتٍ وَتَقْدِيمِ الزَّكَاةِ عَلَى الْحَوْلِ وَزَكَاةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ، وَقَبْلَهُ عَلَى الصَّحِيحِ بَعْدَ تَمَلُّكِ النَّصَابِ فِي الْأَوَّلِ، وَوُجُودِ الرَّأْسِ بِصِفَةِ الْمُؤَنَّةِ وَالْوَلَايَةِ فِي الثَّانِي.

الْخَامِسُ: تَخْفِيفُ تَأْخِيرِ كَالْجَمْعِ بِمُزْدَلِفَةٍ، وَتَأْخِيرِ رَمَضَانَ لِلْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ، وَتَأْخِيرِ الصَّلَاةِ عَنْ وَقْتِهَا فِي حَقِّ مُشْتَغِلٍ بِإِنْقَاضِ غَرِيقٍ وَنَحْوِهِ.

السَّادِسُ: تَخْفِيفُ تَرْخِيصِ، كَصَلَاةِ الْمُسْتَجْمِرِ مَعَ بَقِيَّةِ النَّجْوِ، وَشُرْبِ الْخَمْرِ لِلْغُصَّةِ.

السَّابِعُ: تَخْفِيفُ تَغْيِيرِ كَتَغْيِيرِ نَظْمِ الصَّلَاةِ لِلْخَوْفِ.

ترجمہ: دوسرا فائدہ: شرعی تخفیفات چند قسم پر ہیں:

- (۱) تخفیف اسقاط، جیسے اعذار کے پائے جانے کے وقت عبادات کا ساقط ہو جانا۔
- (۲) تخفیف تنقیص، جیسے اس قول کے مطابق کہ اتمام اصل ہے: نماز میں قصر، اور بہر حال اس قول کے مطابق کہ قصر اصل ہے اور اتمام اس کے بعد فرض کیا گیا: تو قصر تخفیف تنقیص نہیں ہوگا، سوائے ایک صورت (قول) کے۔
- (۳) تخفیف ابدال، جیسے وضوء و غسل کے بجائے تیمم کرنا اور نماز میں قیام کے بجائے بیٹھنا اور لیٹنا اور رکوع و سجود کے بجائے اشارہ کرنا اور روزہ کے بجائے کھانا کھلانا۔
- (۴) تخفیف تقدیم، جیسے عرفات میں ظہر و عصر کو جمع کرنا، اور سال گزرنے سے قبل زکوٰۃ دینا، اور رمضان اور صحیح قول کے مطابق اس سے قبل صدقۃ الفطر دیدینا، پہلی صورت (زکوٰۃ) میں نصاب کا مالک ہونے کے بعد اور دوسری صورت (صدقۃ الفطر) میں ولایت اور صفت مؤنت کے ساتھ راس کے پائے جانے کے بعد۔
- (۵) تخفیف تاخیر، جیسے مزدلفہ میں مغرب و عشاء میں جمع کرنا اور مریض و مسافر کا رمضان کے روزے مؤخر کرنا، اور ڈوبنے والے یا اس جیسے کسی آدمی کو بچانے میں مشغول شخص کا نماز کو مؤخر کرنا۔
- (۶) تخفیف ترخیص، جیسے ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا کا باقی ماندہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا اور حلق میں کچھ اٹک جانے کی صورت میں شراب پینا۔
- (۷) تخفیف تغیر، جیسے نماز خوف کی وجہ سے نماز کی ترتیب کی تبدیلی۔

دوسرا فائدہ: مشقت کی مختلف نوعیتیں:

- تشریح:** مشقت کی صورت میں جو تخفیفات حاصل ہوتی ہیں ان کی مختلف نوعیتیں ہیں:
- ۱- تخفیف اسقاط: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے فریضہ ہی ساقط ہو جائے، جیسے بہت سی صورتوں میں نماز، روزہ، جمعہ، حج اور جہاد ساقط ہو جاتے ہیں۔
 - ۲- تخفیف تنقیص: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے فریضہ میں کمی ہو جائے، جیسے سفر میں چار رکعات کے بجائے دو رکعت پڑھنے کا حکم، مگر یہ مثال اتمام کو اصل قرار دینے کی صورت میں ہے، جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اور جو اس کے قائل ہیں کہ قصر اصل ہے اور اتمام بعد میں فرض کیا گیا، ان کے مطابق

سفر میں قصر اصلاً تخفیف تنقیص کی مثال نہیں ہوگا، الحاصل قصر صرف پہلے قول کے مطابق تخفیف تنقیص کی مثال ہے۔

۳- تخفیف ابدال: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے ایک فریضہ کی جگہ دوسرے فریضہ کا حکم ہو جائے، مثلاً وضوء و غسل کی جگہ تیمم کا حکم، نماز میں قیام دشوار ہونے کی صورت میں بیٹھ کر یا لیٹ کر نماز پڑھنے کا حکم، رکوع و سجود پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں اشارہ سے اداء نماز کا حکم، روزہ وغیرہ کے کفارہ میں صیام کے بجائے اطعام کا حکم۔

۴- تخفیف تقدیم: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے عبادت کو اس کے وقت سے قبل اداء کر لینے کا حکم ہو جائے، مثلاً عرفات میں عصر کو بوقت ظہر پڑھ لینے کا حکم، نصاب کا مالک ہونے کی صورت میں سال گزرنے سے قبل اداء زکوٰۃ کی اجازت، رمضان میں بلکہ صحیح قول کے مطابق رمضان سے قبل بھی صدقۃ الفطر کی ادائیگی کی اجازت، بشرطیکہ وہ افراد موجود ہوں، جن پر ولایت حاصل ہو، اور جن کے نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر صدقۃ الفطر واجب ہی نہیں ہوتا۔

۵- تخفیف تاخیر: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے عبادت کو اس کی وقت سے مؤخر کرنے کی اجازت ہو جائے، مثلاً مزدلفہ میں مغرب کو عشاء کے وقت پڑھنے کی اجازت، مریض و مسافر کو رمضان کے روزے مؤخر کرنے کی اجازت، اور جو شخص ڈوبنے والے شخص اور اس جیسے دیگر افراد کو بچانے میں مشغول ہو اس کو نماز قضاء کر دینے کی اجازت۔

۶- تخفیف ترخیص: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے مانع کو نظر انداز کر دیا جائے، جیسے ڈھیلے سے استنجاء کرنے والے کو نماز اداء ہو جانے کا حکم، حالانکہ ڈھیلے سے استنجاء کی صورت میں کچھ نہ کچھ نجاست باقی رہ جاتی ہے، اسی طرح گلے میں لقمہ اٹک جانے کی صورت میں شراب پینے کی اجازت، حالانکہ لقمہ دیگر چیزوں سے بھی حلق سے نیچے اتر سکتا ہے۔

۷- تخفیف تغیر: یعنی یہ کہ مشقت کی وجہ سے عبادت کی کیفیت تبدیل ہو جائے، جیسے خوف کے موقع پر نماز کے طریقہ میں تبدیلی کر دی گئی۔

قبول وعدم قبول کے لحاظ سے شرعی تخفیفات کے درجات:

جس طرح تخفیفات کی مختلف نوعیتیں ہیں جن کو ذکر کیا گیا، اسی طرح تخفیفات کے قبول

واختیار کے احکام بھی مختلف ہیں اور اس لحاظ سے بھی ان کی متعدد اقسام ہیں:

- ۱۔ بعض صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا ”فرض“ ہے: جیسے مضطر کے لئے اکل میتہ کی رخصت، جس کے گلے میں لقمہ پھنس جائے اس کے لئے شراب سے اس کو اتارنے کی رخصت۔
- ۲۔ بعض صورتوں میں رخصت پر عمل ”واجب“ ہے، جیسے سفر میں قصر کی رخصت۔
- ۳۔ بعض صورتوں میں رخصت پر عمل ”مندوب“ ہے، جیسے: ظہر میں ابراد اور فجر میں اسفار کی رخصت اور مخطوبہ کو دیکھنے کی رخصت۔
- ۴۔ بعض صورتوں میں رخصت پر عمل ”مباح“ ہے، جیسے وہ معاملات جو ازراہ تخفیف مشروع ہیں، مثلاً سلم، اجارہ وغیرہ۔
- ۵۔ بعض رخصتوں پر عمل نہ کرنا ”اولیٰ“ ہے، جیسے مسافر کو روزہ کی رخصت پر عمل نہ کرنا اولیٰ ہے، بشرطیکہ روزہ مضر نہ ہو۔

الْفَائِدَةُ الثَّالِثَةُ: الْمَشَقَّةُ وَالْحَرْجُ، إِنَّمَا يُعْتَبَرَانِ فِي مَوْضِعٍ لَا نَصَّ فِيهِ، وَأَمَّا مَعَ النَّصِّ بِخِلَافِهِ فَلَا، وَلِذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ بِحُرْمَةِ رَغِي حَشِيشِ الْحَرَمِ وَقَطْعِهِ، إِلَّا الْإِذْخَرَ. وَجَوَّزَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ رَغِيَهُ لِلْحَرْجِ، وَرَدَّ عَلَيْهِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ، ذَكَرَهُ الزَّيْلَعِيُّ فِي جَنَائِبِ الْإِحْرَامِ (۱)

وَقَالَ فِي الْأَنْجَاسِ (۲): إِنَّ الْإِمَامَ يَقُولُ بِتَغْلِيظِ نَجَاسَةِ الْأَزْوَاثِ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهَا رِجْسٌ (۳) أَيْ: نَجَسٌ. وَلَا اعْتِبَارَ عِنْدَهُ بِالْبَلَوَى فِي مَوْضِعِ النَّصِّ، كَمَا فِي بَوْلِ الْأَدَمِيِّ فَإِنَّ الْبَلَوَى فِيهِ أَعْمٌ (انْتَهَى).

وَفِي شَرْحِ مُنْيَةِ الْمُصَلِّي (۴): مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ مَنْ زَادَ فِي تَفْسِيرِ الْغَلِيظَةِ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ

(۱) تبیین الحقائق: ۲/۷۰۔

(۲) تبیین الحقائق: ۱/۷۴۔

(۳) الترمذی/ الطہارۃ/ الاستنجاء بالحجرین۔

(۴) انظر أيضاً: البحر الرائق: ۱/۲۴۰۔

رَحْمَةُ اللَّهِ، وَلَا حَرَجَ فِي اجْتِنَابِهِ كَمَا فِي الْإِخْتِيَارِ (۱)، وَفِي الْغَلِيظَةِ عَلَى قَوْلِهَا، وَلَا بَلْوَى فِي إِصَابَتِهِ كَمَا فِي الْإِخْتِيَارِ أَيْضًا (۲)

وَفِي الْمُحِيطِ (۳) وَهِيَ زِيَادَةُ حَسَنَةٍ يَشْهَدُ لَهَا بَعْضُ فُرُوعِ الْبَابِ -
وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ وَلَا حَرَجَ فِي اجْتِنَابِهِ، وَلَا بَلْوَى فِي إِصَابَتِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْعِبَارَتَيْنِ (۴) إِنَّمَا هُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى جِنْسِ الْمُكَلَّفِينَ فَيَقَعُ الْإِتِّفَاقُ عَلَى صِدْقِ الْقَضِيَّةِ الْمَشْهُورَةِ وَهِيَ: أَنَّ مَا عَمَّتْ بَلِيَّتُهُ خَفَّتْ قَضِيَّتُهُ (انْتَهَى)

ترجمہ: مشقت و حرج اس جگہ معتبر ہوتے ہیں جس کے بارے میں نص نہ ہو، اور بہر حال جہاں اسکے خلاف نص ہو تو وہاں ان کا اعتبار نہیں، اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ اور امام محمد سوائے اذخر کے حرم کی گھاس (جانوروں کو) چرانے اور اس کے کاٹنے کے حرام ہونے کے قائل ہیں، اور امام ابو یوسف حرج کے پیش نظر اس کے چرانے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور ان پر اسی بات کی وجہ سے رد کیا گیا ہے جو ہم نے ذکر کی، علامہ زیلعیؒ نے ”جنايات الاحرام“ میں اس کو ذکر کیا ہے، اور انہوں نے ”باب الانحاس“ میں فرمایا کہ: امام صاحبؒ نبی علیہ السلام کے فرمان ”إنہار کس“ (یعنی لیدنا پاک ہے) کی وجہ سے لید کے نجاست مغلطہ ہونے کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک محل نص میں عموم بلوی کا اعتبار نہیں، جیسا کہ آدمی کا پیشاب (ان کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے) حالانکہ اس میں لید سے زیادہ ابتلاء عام ہے اتنی، اور ”شرح منیۃ المصلی“ میں ہے کہ: کچھ متاخرین نے غلیظہ کی تفسیر میں امام صاحبؒ کے قول پر ”ولا حرج فی اجتنابه“ کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ ”الاختیار“ میں مذکور ہے، اور صاحبینؒ کے قول پر غلیظہ کی تفسیر میں ”ولا بلوی فی إصابته“ کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ یہ بھی ”الاختیار“ میں مذکور ہے، اور ”المحیط“ میں ہے کہ: یہ عمدہ اضافہ ہے، باب کی بعض فروع اس کی شہادت دیتی ہیں، اور ان کے قول ”ولا حرج فی اجتنابه ولا بلوی فی إصابته“ سے علی اختلاف العبارتیں جنس مکلفین کے لحاظ سے (حرج و بلوی) مراد ہے، پس

(۱) أي الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود الموصلي ۱/ ۶۱۔

(۲) النظر: المصدر السابق۔

(۳) ولعل هذا: المحيط الرضوي ولم يتيسر لي، ولم أجدها البحث في المحيط البرهاني لابن مازة.

(۴) وهذا هو الصحيح أي بالراء المهملة لا بالذال المهملة، كما وقع في النسخة المتداولة الهندية.

دونوں اس قضیہ مشہورہ پر متفق ہیں کہ: جس میں ابتلاء عام ہو جائے اس کا حکم ہلکا ہو جاتا ہے اتنی۔

تیسرا فائدہ: مشقت کا اعتبار کب ہوگا:

تشریح: یہ تیسرا فائدہ ہے، اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ کن مواقع پر مشقت معتبر ہوگی اور کن مواقع پر نہیں؟ فرماتے ہیں کہ جہاں نص نہ ہو وہاں مشقت کا اعتبار ہوتا ہے اور تخفیف کی جاتی ہے اور جہاں نص ہو وہاں مشقت کا کوئی اعتبار نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سوائے اذخر گھاس کے اپنے جانوروں کو حرم کی گھاس چرانے اور اس کے کاٹنے کی حرمت کے قائل ہیں اور حرج و مشقت کے باوجود اس کے چرانے و کاٹنے کی اجازت نہیں دیتے، اس لئے کہ اس بارے میں نص موجود ہے: ”لَا يَعْضِدُ شَوْكًا وَلَا يَخْتَلِي خَلَاها وَلَا يَنْفِرُ صَيْدها إِلَّا الْإِذْخَرُ“ (۱)

لہذا اگرچہ نہ چرانے میں مشقت و حرج ہے مگر اس نص کی وجہ سے اجازت نہیں ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ مشقت و حرج کے پیش نظر حرم کی گھاس کے چرانے کی اجازت دیتے ہیں، کہ پھر لوگوں کے جانور کہاں چریں گے؟ اور وہ افعال حج انجام دیں گے، یا جانوروں کو چرانے حرم سے باہر لے جائیں گے؟ یہ اس وقت کی بات ہے جب لوگ اونٹوں وغیرہ پر سوار ہو کر حج و عمرہ کے لئے پہنچتے تھے، اب تو اس کا تصور بھی نہیں رہا۔

مگر اسی ضابطہ کی وجہ سے کہ نص کی موجودگی میں مشقت و حرج معتبر نہیں، ان پر رد کیا گیا ہے، کہ یہاں نص موجود ہے، لہذا حرج و مشقت کے باوجود گھاس چرانے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، لیکن ظاہر ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی تردید اس وقت درست ہوگی جبکہ وہ بھی اس ضابطہ کو تسلیم کرتے ہوں اور اگر ان کے یہاں یہ ضابطہ نہ ہو تو پھر تردید بے محل ہوگی۔

اسی طرح امام صاحبؒ لید و گوبر کو نجاست مغالطہ قرار دیتے ہیں اور اجتناب میں حرج کے باوجود اس میں تخفیف نہیں کرتے، کیونکہ اس کے بارے میں نص موجود ہے: ”إِنْهَارُ كَسْ“، یہی نوعیت انسان کے پیشاب کی ہے، اسکے بارے میں نص وارد ہونے کے سبب ابتلاء عام اور اجتناب میں حرج کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

(۱) البخاری / المغازی / باب بلا ترجمہ، رقم الحدیث: ۴۳۱۳، مسلم / الحج / تحریم مکہ، رقم الحدیث :

نجاست غلیظہ کی مکمل تعریف:

وَفِي شَرْحِ مُنْيَةِ الْمُصَلِّي: مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ الْخ: نجاست غلیظہ کی تعریف میں امام صاحب اور صاحبین مختلف ہیں، امام صاحب کے یہاں اس کی تعریف ہے: ”مالم يتعارض فيها النصوص“ اور صاحبین کے یہاں تعریف ہے: ”مالم يختلف فيها العلماء المجتهدون“، بعض متاخرین نے ان دونوں تعریفات میں اضافہ فرمایا ہے، امام صاحب کی بیان کردہ تعریف میں ”ولا حرج في اجتنابه“ کا اور حضرات صاحبین کی بیان کردہ تعریف میں ”ولا بلوى في اصابته“ کا اضافہ کیا ہے، دونوں جملوں کا حاصل ایک ہے، کیونکہ اسی کے اجتناب میں حرج ہوگا جس میں ابتلاء عام ہوگا، اور جس میں ابتلاء عام ہوگا اسی سے اجتناب میں حرج ہوگا۔ صاحب محیط نے اس اضافہ کو مستحسن قرار دیا اور فرمایا کہ اس باب کی فروعات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اگرچہ ان حضرات نے اسکی تصریح نہیں کی ہے، یہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ ”خروج بصنعه“ کا مسئلہ ہے، کہ امام صاحب سے اس کی تصریح منقول نہیں لیکن انہوں نے بہت سی فروعات میں اس کو ملحوظ رکھا ہے، جس کی وجہ سے اس کو متاخرین فقہاء نے نماز کا ایک مستقل فریضہ شمار کیا ہے۔

اس اضافہ کے بعد امام صاحب کے یہاں نجاست غلیظہ وہ ہوگی جس میں نصوص کے اتفاق کے ساتھ ساتھ اس سے اجتناب میں حرج یا ابتلاء عام نہ ہو، اور صاحبین کے یہاں نجاست غلیظہ وہ ہوگی جس میں علماء مجتہدین کے اتفاق کے ساتھ ساتھ ابتلاء عام یا اجتناب میں حرج نہ ہو، لہذا اگر کسی نجاست کے نجاست ہونے کے بارے میں نصوص یا علماء مجتہدین متفق ہوں مگر اس میں ابتلاء عام ہو، یا اس سے اجتناب میں حرج ہو تو وہ نجاست بالاتفاق مخففہ ہوگی نہ کہ مغلطہ، اور علی اختلاف الالفاظ ابتلاء عام یا اجتناب میں حرج ہونے نہ ہونے کا فیصلہ جنس مکلفین یعنی عام انسانوں کے لحاظ سے ہوگا، یعنی عام لوگوں کو اس میں ابتلاء پیش آتا ہو، یا ان کو اجتناب میں حرج ہو تب اس نجاست کو مخففہ قرار دیا جائے گا، کسی خاص شخص کو کثرت سے ابتلاء پیش آئے، یا اس کو اجتناب میں حرج ہو تو وہ نجاست اس کے حق میں مخففہ نہیں قرار پائے گی۔ مصنف امام صاحب اور صاحبین کے یہاں نجاست غلیظہ کی تعریف میں مذکورہ قیودات کے اضافہ سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: چونکہ دونوں قیدوں کا حاصل ایک ہی ہے، جیسا کہ ذکر

کیا گیا، تو اس سے یہ مشہور قضیہ ثابت ہو گیا کہ: ”ماعمت بلیتہ خفت قضیتہ“ یعنی جس چیز میں ابتلاء عام ہو جائے تو اس کا حکم بھی ہلکا ہو جاتا ہے۔

مگر اس پر یہ اشکال ہے کہ جب ہر دو فریق اس پر متفق ہیں کہ ابتلاء عام یا اجتناب میں حرج کی صورت میں حکم میں تخفیف ہو جاتی ہے تو پھر بہت سی نجاست کے بارے میں ان کے مابین مغالطہ و مخففہ ہونے میں کیوں اختلاف پایا جاتا ہے؟ مثلاً اوپر گزرا کہ امام صاحب ارواث کی نجاست کے مغالطہ ہونے کے قائل ہیں اور صاحبین ان کو مخففہ قرار دیتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ ضابطہ پر تو ہر دو فریق متفق ہیں، لیکن اس کی تطبیق میں اختلاف ہو جاتا ہے، یعنی اس میں اختلاف ہو جاتا ہے، کہ اس نجاست میں ابتلاء عام اور اس سے اجتناب میں حرج ہے یا نہیں؟ جن کے نزدیک اس کا تحقق ہوتا ہے، وہ تخفیف کر دیتے ہیں اور جن کے نزدیک اس کا تحقق نہیں ہوتا وہ تخفیف نہیں کرتے۔

ایک اشکال اور جواب:

نجاست غلیظہ کی تعریف میں جو مذکورہ الفاظ کا اضافہ کیا گیا اس پر ایک قوی اشکال ہے، وہ یہ کہ اس اضافہ کا حاصل تو یہ نکلتا ہے کہ نص کی موجودگی میں بھی مشقت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ اگر کسی چیز کے نجاست ہونے کے بارے میں نصوص متفق ہیں اور اس میں عام ابتلاء یا اس سے اجتناب میں حرج ہے تو نص کے برخلاف حرج کی بناء پر اس کو مخففہ قرار دیا جائے گا، حالانکہ اوپر ذکر کیا گیا کہ نص کی موجودگی میں مشقت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور کچھ تخفیف نہیں ہوتی؟

امام ابو یوسفؒ کی جانب سے تو اس اشکال کا جواب آسان ہے، کیونکہ وہ نص کی موجودگی میں بھی مشقت کے اعتبار اور اس کے موجب تخفیف ہونے کے قائل ہیں، جیسا کہ انہوں نے مشقت و حرج کے پیش نظر نص میں ممانعت کے باوجود حرم کی گھاس چرانے کی اجازت دی، پس اسی طرح نجاست میں بھی مشقت حرج کے پیش نظر ان کے یہاں تخفیف ہوگی، جس پر ان کے مذہب کی رو سے کوئی اشکال نہیں ہوگا، لیکن حضرات طرفین کے مذہب کے مطابق اس کا جواب مشکل ہے، اسی لئے علامہ ابن ہمام نے اس ضابطہ کا انکار کیا ہے کہ ان حضرات کے یہاں نص کی موجودگی میں مشقت کا اعتبار نہیں ہوتا، وہ

فرماتے ہیں کہ خواہ نص ہو تب بھی مشقت و حرج کا اعتبار کیا جائے گا، اسلئے کہ خود نص سے مشقت کا اعتبار ثابت ہے: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، لِهَذَا مَشَقَّتُكَ كَأَعْتَابِ مَحْضِ رَأْيٍ كِي بِنْيَادٍ پَر نَهِيں هُوْتَا، جِس كِي وَجْه سَے رَأْيَ كُونِص پَر تَرْجِيح دِيْنِے كَا اَشْكَال هُو، بَلْكَه نَص هِي كِي بِنَاء پَر هُوْتَا هِي، اِس لِيْے يِه ضَابِطَه بَے مَعْنِي هِي كِه نَص كِي مَوْجُودْ كِي مِيں مَشَقَّت كَا اَعْتَاب نَهِيں هُوْكََا (۱) وَاللّٰهُ اَعْلَم

الْفَائِدَةُ الرَّابِعَةُ: ذَكَرَ بَعْضُهُمْ: أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا ضَاقَ اتَّسَعَ، وَإِذَا اتَّسَعَ ضَاقَ وَجَمَعَ بَيْنَهُمَا بَعْضُهُمْ بِقَوْلِهِ: كُلُّ مَا تَجَاوَزَ عَنْ حَدِّهِ انْعَكَسَ إِلَى ضِدِّهِ - وَنَظِيرُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ فِي التَّعَاكُصِ قَوْلُهُمْ: يُغْتَفَرُ فِي الدَّوَامِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْإِبْتِدَاءِ - وَقَوْلُهُمْ: يُغْتَفَرُ فِي الْإِبْتِدَاءِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْبَقَاءِ وَسَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُ فُرُوعِهِمَا (۲)

ترجمہ: چوتھا فائدہ: بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ: کسی معاملہ میں جب تنگی ہو جاتی ہے تو اس کے حکم میں وسعت ہو جاتی ہے اور جب اس معاملہ میں وسعت آ جاتی ہے تو پھر حکم میں تنگی ہو جاتی ہے اور بعض فقہاء نے ان دونوں قاعدوں کو اپنے اس ضابطہ میں جمع کر دیا کہ: جب کوئی شے اپنی حد سے متجاوز ہو جائے تو اپنی ضد کی طرف لوٹ آتی ہے، اور ایک دوسرے کا عکس ہونے میں ان دونوں قاعدوں کی نظیر فقہاء کا یہ قول ہے کہ: کسی چیز کی بقاء و دوام کے لئے وہ امور ضروری ہوتے ہیں جو اس کی ابتداء میں ضروری نہیں ہوتے، اور کسی چیز کی ابتدا میں وہ امور ضروری ہوتے ہیں جو اس کی بقاء میں ضروری نہیں ہوتے، ان کی فروعات کا ذکر انشاء اللہ عنقریب آئے گا۔

چوتھا فائدہ: المشقة تجلب التيسير کا دوسرا پہلو:

تشریح: یہ چوتھا فائدہ ہے، مصنفؒ نے اس میں قاعدہ ”المشقة تجلب التيسير“ کے ہم معنی قواعد کا تذکرہ کیا ہے، جن سے اس قاعدہ کا دوسرا پہلو بھی واضح ہو جاتا ہے، بعض فقہاء نے ایک دوسرے کی ضد و قاعدے ذکر فرمائے ہیں: ”الْأَمْرُ إِذَا ضَاقَ اتَّسَعَ وَإِذَا اتَّسَعَ ضَاقَ“ یعنی جب کسی معاملہ میں تنگی و حرج پیش آئے تو اس کو دور کرنے کے لئے شرعی حکم میں وسعت و تخفیف ہو جاتی ہے، جس کی بہت مثالیں

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۷۹۔

(۲) أي في النوع الثاني من القواعد، تحت القاعدة الرابعة۔

مذکورہ قاعدہ کے تحت بیان ہو چکیں، لیکن اگر اس وسعت میں حد شرعی سے تجاوز ہو جائے تو پھر وہی سابق حکم لوٹ آتا ہے، انہی دونوں ضابطوں کو بعض فقہاء نے اس ایک جملہ میں سمودیا ہے: ”کلمات جاوز عن حده انعکس الی ضده“ یعنی جب کوئی چیز اپنی حد سے متجاوز ہو جائے تو وہ اپنی ضد اور نقیض کی طرف لوٹ جاتی ہے، تنگی و حرج حد سے بڑھ جائے تو وسعت پیدا ہو جاتی ہے اور جب وسعت بڑھ جائے تو سختی پیدا ہو جاتی ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

۱۔ جو لوگ حکومت وقت کے خلاف بغاوت کریں تو ان کے ضرر و نقصان کو دور کرنے کے لئے ان پر حملہ آور ہونے اور ان کے ساتھ قتال کی اجازت ہے: ”لأن الأمر إذا ضاق اتسع“، پھر جب حملہ کے نتیجہ میں وہ بھاگنے لگیں اور زخمی ہو جائیں تو نہ ان کا پیچھا کیا جائے گا اور نہ ان کے زخمیوں کو قتل کیا جائے گا، کیونکہ حملہ کی اجازت سے جو مقصود تھا کہ ان کی قوت و جمعیت کو ختم کیا جائے وہ پورا ہو گیا، لہذا عدم قتال کا حکم واپس آ جائے گا: ”والأمر إذا اتسع ضاق“

۲۔ متوفی عنہا زوجہا کے پاس اخراجات نہ ہوں تو نظم معاش کے لئے وہ گھر سے باہر جاسکتی ہے: ”لأن الأمر إذا ضاق اتسع“، لیکن ضرورت کے بقدر معاش کے لئے دن بھر کی محنت کافی ہے، اس لئے رات میں عدت کے گھر سے باہر رہنے کی اجازت نہیں ہوگی: ”والأمر إذا اتسع ضاق“۔

۳۔ عمل قلیل سے اجتناب مشکل ہے اس لئے اسکے ارتکاب سے نماز فاسد نہیں ہوگی، لأن الأمر إذا ضاق اتسع اور نماز عمل کثیر کا محل نہیں، اس لئے نماز میں اس کے ارتکاب سے نماز فاسد ہو جائے گی: والامر إذا اتسع ضاق۔

مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں قاعدے جس طرح ایک دوسرے کی ضد اور عکس ہیں، اسی طرح ”یفتقر فی الدوام مالا یفتقر فی الابتداء، ویفتقر فی الابتداء مالا یفتقر فی البقاء“ یہ دونوں قاعدے بھی ایک دوسرے کی ضد اور عکس ہیں، ان دونوں قاعدوں کا مفہوم ہے کہ کسی چیز کی بقاء و دوام کے لئے وہ امور مطلوب ہوتے ہیں جو اس کی ابتداء کے لئے مطلوب نہیں ہوتے اور کسی چیز کی ابتداء کے لئے وہ امور مطلوب ہوتے ہیں جو اس کی بقاء و دوام کے لئے مطلوب نہیں ہوتے، ان کی مثالیں اور تفریعات ضمنی قواعد کے تحت آئیں گی۔

تمت القاعدة الرابعة بعون الله وفضله، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات۔

❖ دارالمولفین ٹیگرا م چینل ❖

دارالمولفین - اردو، فارسی، عربی اور انگریزی - کتب کا ایک بڑا اور نہایت کارآمد ٹیگرا م چینل ہے۔ جس میں آپ کو سات ہزار سے زائد کتابوں کا عظیم ترین ذخیرہ، ہر موضوع پر الگ الگ فہرستیں، نیز مشہور مصنفین کی الگ الگ فہرستیں آپ کو ملیں گی۔ جیسے:

- | | | | |
|---------------------------|--------------------|-----------------|----------------|
| ① عقائد و علم کلام | ② تفسیر | ③ علوم القرآن | ④ احادیث |
| ⑤ علوم الحدیث | ⑥ شروحات حدیث | ⑦ فقہ | ⑧ اصول فقہ |
| ⑨ احکام و مسائل | ⑩ بلاغت | ⑪ منطق و فلسفہ | ⑫ نحو و صرف |
| ⑬ ادب: عربی، فارسی، اردو | ⑭ سیرت رسول اکرم ﷺ | ⑮ سیرت صحابہ | ⑯ سیرت اکابر |
| ⑰ تازہ ترین رسائل و تراجم | ⑱ درس نظامی (مکمل) | ⑲ درود و دعائیں | ⑳ رد فرق باطلہ |

☆ Join & Share ☆

<https://telegram.me/darulmuallifeen>

❖ فہرست کتب ٹیگرا م چینل ❖

دارالمولفین ٹیگرا م چینل میں اپلوڈ کی گئی ایک سے زائد جلدوں والی کتب کی فہرست، مشہور شخصیات کی کتب کی فہرست اور درس نظامی کی (درجہ تا دورہ) حدیث و تنبیہات (کتب کی فہرست نیز فن اور موضوع کے اعتبار سے الگ الگ فہرست تیار کی گئی ہیں۔

☆ Join & Share ☆

<http://telegram.me/darulmuallifeenfahrist>

❖ رہنمائے خطباء ٹیگرا م چینل ❖

خطباء عظام کے لیے حالات حاضرہ کے مطابق خطبات و بیانات، مقالات مضامین اور ماہنامے سے مختلف عنوانات پر قیمتی مواد ڈاؤن لوڈ لنکس سمیت فہرست یا پی ڈی ایف کی شکل میں ارسال کی جاتی ہے۔

☆ Join & Share ☆

https://telegram.me/rahnuma_e_khutaba

❖ دارالمولفین ٹیگرا م چینل ❖